جلد اوّل
علم اصولِ فقہ
ایک تعارف
وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
ترتیب وتدوین
ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلّوں
شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی
اسلام آباد پاکستان

وَمَنۡ یُّؤۡتَ الۡحِکۡمَۃَ فَقَدۡ اُوۡتِیَ خَیۡرًا کَثِیۡرًا

علم اصولِ فقہ

ایک تعارف

ترتیب وتدوین : ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلّوں

جلد اوّل

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد پاکستان

نام کتاب : علم اصولِ فقہ: ایک تعارف (جلد اول)

مؤلفین : ڈاکٹر محمود احمد غازی، ڈاکٹر جسٹس (ر) منیر احمد مغل، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، ڈاکٹر ساجدہ محمد حسین بٹ، ڈاکٹر محمد ضیاء الحق، ڈاکٹر محمد سعد صدیقی، ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں، مفتی محمد مجاہد

نظر ثانی : ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈاکٹر غلام مرتضیٰ آزاد، سید عبدالرحمان بخاری، ڈاکٹر سید ناصر زیدی

حتمی تصحیح : ڈاکٹر شہزاد اقبال شام، ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین، ڈاکٹر حافظ حبیب الرحمٰن

ادارت : ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں

چیئرمین تحقیق و مطبوعات : ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین

ناشر : شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

مطبع : ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

طبع : دوم

سال اشاعت : ۲۰۱۲ء

تعداد اشاعت : ۱۰۰۰

جلدیں : ۳

ISBN 969 - 8263 - 45 - 4

فہرست

فصل نہم: عرف ۵۱۵

فصل دہم: سدِّ ذرائع ۵۵۳

پیش لفظ

کسی مملکت کا رائج قانون اس میں بسنے والوں کے اساسی نظریات وعقائد کا عکاس ہوتا ہے بصورت دیگر اجنبیت کے باعث نہ تو قانون اس قوم میں قبولیتِ عام کی سند حاصل کرتا ہے اور نہ قوم اس قانون کے احترام اور پاسداری میں گرمجوشی کا مظاہرہ کرتی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی انتشار و انتشار اور بے چینی کی صورت میں نکلتا ہے۔ اگر قانون اجنبی اور مسلط کردہ ہو تو اس پر جبر کے تحت عمل ہوتا ہے اور مجبور قومیں آزاد نہیں ہوتیں۔ اجنبی قانون تو وہ قومیں اپناتی ہیں جو خود کسی دستور اور نظم قانون سے تہی دامن ہوتی ہیں۔

مسلم امہ اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ دستور سازی اور قانون سازی پر اس کا علمی ورثہ بہت گراں قدر ہے۔ گزشتہ ۱۳ صدیوں سے مسلمان اہل علم کی تحریریں قانون اور اصول قانون پر دنیا بھر کی رہنمائی کر رہی ہیں۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام محمد شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ)، امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ)، ابوبکر جصاصؒ (م۳۷۰ھ)، شمس الائمہ سرخسیؒ (م۴۹۰ھ)، امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ)، حافظ ابن قدامہؒ (م۶۲۰ھ) اور سیف الدین آمدیؒ (م۶۳۱ھ) کی کتابیں آج بھی روشنی کا منبع ہیں۔

قرآن وسنت کے علاوہ امت مسلمہ کے قانونی اور دستوری نظام کے دو اور بھی بنیادی عناصر ہیں جن کے بغیر اسلام کا قانونی نظام نہ تو اپنی صحیح شکل وصورت میں قائم رہتا ہے اور نہ ان سے فکری غذا حاصل کیے بغیر ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ پہلا بنیادی عنصر اسلامی عقائد ہیں جن کی وجہ سے اہل ایمان میں فکری استحکام پیدا ہوتا ہے۔ یہ فکری استحکام ایمان ویقین کی وجہ سے اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ صاحب ایمان کو ہر قسم کی فکری بے راہ روی سے محفوظ کر کے حق وصداقت کی جانب گامزن رکھتا ہے۔ دوسرا بنیادی عنصر اخلاق وتزکیہ ہے۔ مکارم اخلاق کی تعلیم اور تزکیہ نفس انسان کے کردار، مزاج اور رویہ کی اصلاح کر کے اسے معاشرہ میں تہذیب وشائستگی کے اعلیٰ مقام پر فائز رکھتے ہیں۔

امت مسلمہ جب تک اپنے فقہی اور قانونی ورثہ سے وابستہ رہی اس وقت تک اس کی ترقی کی رفتار بھی تیز رہی اور عالمی قیادت میں بھی اس کا نمایاں کردار رہا اور دنیا بھر کے انسانوں کی

رہنمائی کے لیے بہترین نمونہ بھی پیش کرتی رہی۔

جب مسلمانوں میں بنیادی عقائد کی تعلیم وتربیت کا نظام کمزور پڑ گیا اور اخلاقی اقدار میں ضعف پیدا ہوا، تو اس کے اثرات مسلمانوں کی سیاسی، اجتماعی اور قانونی زندگی پر بھی مرتب ہوئے۔ پھر استعماری دور میں اسلامی روایات، نظام تعلیم، قانون اور تہذیب وتمدن کو مٹانے کے لیے منظم کوششیں کی گئیں جس کے نتیجے میں برصغیر میں ملک کے اسلامی عدالتی اور تعلیمی نظام کی جگہ استعمار کے اپنے نظام نے لے لی۔ اس صورت حال نے اس پورے خطہ کو بُری طرح متاثر کیا اور بتدریج ہر شعبہ زندگی میں شروفساد سرایت کرتا چلا گیا جس کے تباہ کن اثرات سے آج ہم دوچار ہیں۔

حضرت عمر فاروقؓ نے برحق فرمایا تھا:

نَحنُ قَومٌ اَعزَّنَا اللّٰهُ بِالْإِسلَامِ، وَ اِنِ ابتَغَينَا الْعِزَّةَ بِغَيرِهِ اَذَلَّنَا اللّٰهُ

ہم وہ قوم ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعہ عزت بخشی اگر ہم نے اس عزت کو اسلام کے علاوہ کہیں اور سے تلاش کیا تو اللہ ہمیں ذلیل کر دے گا۔

آج مسلمانوں میں موجودہ صورت حال کو تبدیل کرنے کی تڑپ پائی جاتی ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ غیر اقوام کے قانون سے خود کو آزاد کرا کے قرآن وسنت کے نظام حیات میں دوبارہ عزت تلاش کریں۔ اسی تڑپ کے وہ مظاہر ہیں جو دنیا کے مختلف خطوں میں عالم اسلام اور عالم کفر کے مابین کشمکش کی صورت میں نظر آرہے ہیں۔

امتِ مسلمہ کو ایسے رجال کار کی ضرورت ہے جن کی تنقیدی نظر جدید قانونی نظریات پر ہو اور جو فقہ اسلامی کے اصل مآخذ سے استفادہ پر دسترس رکھتے ہوں۔ اس کے ساتھ احکامِ شریعت کی اکملیت، حقانیت اور ان کے قابل عمل ہونے پر ان کا غیر متزلزل ایمان اور ان احکام کو روبہ عمل دیکھنے کی حقیقی تمنا اور لگن بھی ہو۔ ایسے رجال کار کی تیاری میں شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد بھی اپنے قیام کے روزِ اوّل سے مصروف عمل ہے۔ اس سلسلے میں بیرونِ ملک کے ساتھ پاکستان میں بھی قانون دان طبقوں کے تربیتی پروگراموں کا انعقاد مسلسل جاری ہے۔ اس کے علاوہ تصنیف وتالیف کے شعبہ میں فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر ''سلسلہ مباحث فقہیہ'' کی تیاری اور اردو اور انگریزی زبانوں میں تراجم کا کام بھی ہو رہا ہے۔ شریعہ اکیڈمی کے تحت فاصلاتی نظام تعلیم

کے ذریعے اسلامی قانون پر دو کورس ''مطالعہ اسلامی قانون کورس'' (ابتدائی) اور ''قانونِ اسلامی، اختصاصی مطالعہ: اصولِ فقہ'' (Advanced Study in Islamic Jurisprudence) کامیابی سے جاری ہیں۔ ان دونوں ایک ایک سالہ کورس کے ذریعے اندرون اور بیرون ملک ہزاروں افراد اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں سے آگاہی حاصل کر چکے ہیں اور یہ سلسلہ پورے جذبہ اور عزم کے ساتھ جاری ہے۔

''مطالعہ اسلامی قانون کورس'' (ابتدائی) اور ''قانونِ اسلامی، اختصاصی مطالعہ: اصولِ فقہ'' دونوں کورس کی درسی اکائیوں (Units) کی علمی اہمیت کے پیش نظر اور انہیں استفادۂ عام کے مزید لائق بنانے کے لیے شریعہ اکیڈمی نے یہ فیصلہ کیا کہ ان دونوں کورس کی درسی اکائیوں کو الگ الگ کتابی شکلوں میں بھی شائع کیا جائے۔ زیرِنظر کتاب ''قانونِ اسلامی، اختصاصی مطالعہ: اصولِ فقہ'' کی چوبیس درسی اکائیوں کی کتابی شکل ہے جسے ''علم اصولِ فقہ: ایک تعارف'' کے نام سے تین جلدوں میں شائع کیا جا رہا ہے۔ امید ہے کہ شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش اہل علم، قدردانِ علم اور طالبانِ علم کے ہاں سندِ قبولیت حال کرے گی، اِن شاء اللہ۔

اسلامی قانون میں دیگر اختصاصی مطالعہ جات کی تیاری کا کام جاری ہے۔ ہم بارگاہِ ایزدی میں دست بدعا ہیں کہ اس نے جس طرح ہمیں اصولِ فقہ میں اس اختصاصی مطالعہ شروع کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے، اسی طرح ہمارے دیگر منصوبوں کی تکمیل میں بھی اس کا فضل و کرم شامل حال رہے گا۔ اِن شاء اللہ

پاکستان بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ پر قانون الٰہی کے غلبہ و قیادت کے لیے مطلوبہ رجالِ کار کی تیاری کسی ایک ادارے کا کام نہیں ہے بلکہ اس میں امتِ مسلمہ کے ہر فرد کو اپنی حیثیت کے مطابق کردار ادا کرنا ہے۔ ہم اہل علم سے ایسی تجاویز کا خیر مقدم کریں گے جو ہمارے منصوبوں کی بہتری میں ممد و معاون ہوں۔

ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

۲۷ شوال ۱۴۲۶ھ
۳۰ نومبر ۲۰۰۵ء

باب اوّل

علم اصولِ فقہ: ابتدائی تعارف

دنیائے قانون کی تاریخ میں یہ اعزاز مسلمانوں ہی کو حاصل ہے کہ انہوں نے پہلی بار دنیائے قانون کو بطور ایک علیحدہ فن کے اصولِ قانون کا علم عطا کیا جو مسلمانوں کی اصطلاح میں ''اصولِ فقہ'' کہلاتا ہے۔ مسلمان اپنے آباء و اجداد کے اس عظیم ملّی، قانونی اور علمی سرمایہ پر بجا طور پر احساسِ تفاخر رکھتے ہیں۔

اس پہلے باب میں علم اصولِ فقہ کی تعریف، اس کے اہم شعبے، اس علم کے مقاصد اور غرض و غایت، آغاز و ابتدائی ارتقاء، اس کے اسالیب و مناہج، علم اصولِ فقہ کا مواد، اس کے مندرجات و موضوعات پر بحث کے علاوہ مسلمانوں کے اصولِ فقہ اور دیگر اقوام کے اصولِ قانون کا تقابلی جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ اس سے باآسانی یہ باور ہو جاتا ہے کہ دیگر اقوام کے اصولِ قانون کے مقابلہ میں مسلمانوں کا اصولِ فقہ کس قدر عمیق، واضح اور متعین ماخذ و مصدر کا حامل، دائمی اصول و احکام پر قائم، اعلیٰ و ارفع ہدف رکھنے والا، فکری تناقض سے مبرّا، نظریاتی پختگی کا مالک اور اپنی اندرونی ساخت کے اعتبار سے مربوط اور مکمل نظام ہے۔

فصل اوّل

علم اصولِ فقہ: ابتدائی تعارف

اصولِ فقہ کیا ہے؟

اصولِ فقہ سے مراد اسلامی شریعت کے وہ بنیادی اصول اور فقہ اسلامی کے وہ قانونی قواعد وضوابط ہیں جن سے کام لے کر ایک ماہر فقیہ اور قانون دان شریعت کے مصادر ومآخذ سے تفصیلی احکام کا استنباط کرتا ہے۔ جیسا کہ ہر مسلمان جانتا ہے، شریعت کے مصادر ومآخذ میں اصل اور بنیادی مآخذ دو ہی ہیں، یعنی قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ پھر ان دونوں کی سند (Authority) کی بنیاد پر بقیہ مآخذ (جن میں اجماع اور اجتہاد وقیاس کو بہت اہمیت حاصل ہے) اپنے اپنے درجہ پر آتے ہیں۔ ان سب مصادر ومآخذ سے تفصیلی احکام کو اخذ کرنا اور ان کو مرتب ومنضبط کرنا نہ صرف گہری قانونی بصیرت اور عمیق فقہی نظر کا متقاضی ہے بلکہ اس عمل کو انجام دینے کے لیے کچھ طے شدہ امور، مرتب اصول اور منضبط قواعد واحکام بھی ہیں جن کو اس پورے عمل میں سامنے رکھنا پڑتا ہے۔ انہی قواعد واحکام کے مجموعہ کا نام اصولِ فقہ ہے۔

اس مختصر وضاحت سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اسلامی علوم میں اصولِ فقہ کی کیا اہمیت ہے۔ اصولِ فقہ کی اسی اہمیت کے پیش نظر علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے اس کو علوم شرعیہ میں سب سے اعلیٰ، سب سے برتر اور سب سے زیادہ مفید قرار دیا ہے۔ دیگر مورخین ومفکرین اسلام نے بھی علم اصولِ فقہ کو علوم اسلامیہ کا گل سرسبد، اسلامی علوم کی ملکہ، فکر اسلامی میں جدت اور طباعی کا سب سے بڑا مظہر اور مسلمانوں میں فکری منہاج کا سب سے نمایاں نمونہ قرار دیا ہے۔ بعض جدید مصنفین نے اس کو فلسفہ قانون اسلامی، منہاجیاتِ قانون (Juridical Methodology) اور علمِ تقنین

(Legislation Science) کی وضاحتی اصطلاحات سے بھی تعبیر کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ علم اصولِ فقہ نہ صرف اسلامی علوم کی تاریخ میں بلکہ دنیائے قانون کی عالمی تاریخ میں اپنی نوعیت کی سب سے پہلی کاوش ہے۔ اسلام سے قبل کی تہذیبوں (مثلاً یونانی، ہندوستانی، رومی، عراقی، مصری اور چینی وغیرہ) میں قانون کے جزوی احکام کے مجموعوں اور فروعی تفصیلات کے نمونے تو بہت ملتے ہیں لیکن اصولِ قانون یا فلسفہ قانون کا ایک الگ فن کے طور پر کوئی تصور نہیں ملتا۔ بلاشبہ افلاطون کے مکالمات بالخصوص ''جمہوریہ'' میں اور ارسطو کی تصانیف بالخصوص ''سیاسیات'' اور ''قوانین'' میں قانون کی سند اور اتھارٹی کے بارے میں بعض وقیع خیالات ملتے ہیں لیکن وہ ایسے مباحث کے ضمن میں ملتے ہیں جہاں فلسفہ، سیاسیات اور اخلاقیات کی حدود میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی متعلقہ تحریروں میں فلسفہ، سیاسیات اور اخلاقیات کے مباحث اس طرح ملے جلے اور مخلوط ہیں کہ ان کو الگ الگ منقح کر کے بیان کرنا بڑا دشوار ہے۔ پھر ان مباحث میں اگر کوئی بات اصولِ قانون کے طلبہ کی دلچسپی کی ملتی بھی ہے تو یا تو وہ محض کہیں ضمناً آ گئی ہے یا دوسرے علوم کے حوالہ سے آئی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ان مباحث کی موجودگی کے باوجود آج تک کسی نے افلاطون کی ''جمہوریہ'' یا ارسطو کی ''سیاسیات'' کو اصولِ قانون کی کتاب قرار نہیں دیا۔ رہی دوسری اقوام اور تہذیبیں (مثلاً یہودی، ہندو، بابلی، رومی) جن کے ہاں قوانین کے تحریری اور غیر تحریری مجموعے قدیم سے چلے آتے ہیں تو ان کے ہاں تو اصولِ قانون سے متعلق وہ ابتدائی تصورات بھی بہت کمیاب ہیں جو یونانیوں کے ہاں پائے جاتے ہیں۔

اس کے برعکس اسلامی تاریخ میں تقریباً آغاز ہی سے اصولِ قانون کے نام سے ایک الگ اور منفرد شعبہ علم کا تصور موجود ہے۔ مسلمانوں نے پہلی بار دنیا کو اصولِ قانون کا علم عطا کیا اور دنیائے قانون کی ایک ایسی کمی کو پورا کیا جس کا شاید احساس تو عرصہ سے موجود تھا لیکن کسی قوم نے اس احساس کو عملی جامہ نہ پہنایا تھا۔ مسلمان قانون دانوں نے دوسری صدی ہجری کے اوائل ہی سے اس ضرورت کا احساس کیا اور قانون کی بنیاد، اس کی اساس، اس کی سند اور اتھارٹی اور ایسے ہی دوسرے

موضوعات پر غور فکر کا آغاز کر دیا۔ عصر حاضر کے نامور محقق اور قانون دان ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م۲۰۰۲ء) کا خیال ہے کہ اصولِ فقہ اور فروع فقہ کی اصطلاحات قرآن پاک کی اس آیت سے ماخوذ ہیں:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِى السَّمَآءِ [ابراھیم ۱۴:۲۴]

کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی (اچھی) تمثیل کلمہ طیبہ کی بیان فرمائی کہ وہ ایک پاکیزہ درخت کے مشابہ ہے جس کی جڑ خوب مضبوط ہے اور اس کی شاخیں بہت اونچائی میں جارہی ہیں۔

اس آیت مبارکہ میں کلمہ طیبہ کی جڑوں کو اصول اور شاخوں کو فروع کہا گیا ہے جس سے اس بات کا صاف اشارہ ملتا ہے کہ کلمہ طیبہ (شریعت الٰہی) کے کلیات کو اصول اور جزئیات کو فروع کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے۔

اصولِ فقہ، دین اور شریعت کے ایک ابتدائی تعارف کے لیے ضروری ہے کہ پہلے دین و شریعت کی اس عمومی تنظیم کو سامنے رکھا جائے جس کا ایک اہم حصہ اصولِ فقہ ہے اور پھر فقہ اور اصولِ فقہ کے فنی فرق کو بیان کرتے ہوئے اصولِ فقہ کی اصطلاحی تعریف کی جائے اور اس کی حدود بیان کی جائیں۔

دین

قرآن مجید اور سنت کی تعلیم پر سرسری نظر ڈالنے ہی سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ہمہ گیر اور جامع تعلیم انسانی زندگی کے ہر پہلو میں راہنمائی فراہم کرنے کا ایک مکمل منصوبہ پیش کرتی ہے۔ اسلام کا یہ مکمل اور ہمہ گیر منصوبہ باہم مربوط، متناسق، متکامل اور متناسب ہے۔ اس کے جملہ ابواب و اجزاء ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر عملدرآمد میں سہولت اور آسانی بھی پیدا کرتے ہیں۔ ان اجزاء میں انسانی زندگی کے تمام نازک پہلوؤں کی رعایت رکھی گئی ہے۔ اس

تعلیم میں بحیثیت مجموعی انسانی زندگی کی جزوی اصلاح کے بجائے کلی اور ہمہ پہلو اصلاح کا بندوبست کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے اس کلی اور ہمہ پہلو اصلاح وفلاح کے لیے ایک کلی اور ہمہ گیر نظریہ حیات اور تصور کائنات کی ضرورت ہے۔ جب تک انسان کے پیش نظر زندگی اور کائنات کے بارے میں ایک مکمل، جامع، ہمہ گیر اور مربوط فلسفہ زندگی اور تصور کائنات نہیں ہوگا اس وقت تک ان سب پہلوؤں میں اس کی اصلاح کا کوئی دیرپا، جامع اور قابل عمل نظام مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ اس مکمل، جامع، مربوط اور ہمہ گیر تصور حیات کو قرآن کی زبان میں دین کی جامع اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے۔ دین کا ترجمہ بعض لوگ مذہب (Religion) سے کرتے ہیں جو اس کی ہمہ گیری کو محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ اس کا صحیح مناسب اور مکمل اور متبادل کیا ہونا چاہیے، اس بارے میں مختلف اہل علم نے مختلف اصطلاحات تجویز کی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ نظام حیات، نظام زندگی اور زندگی گزارنے کا ڈھنگ اور رویہ ہی دراصل دین کا اصل مفہوم ہے جس میں زندگی کے تمام پہلو آ جاتے ہیں۔

قرآن پاک کی نظر میں دین (یعنی زندگی کا عمومی رویہ اور نظام حیات) دو ہی ہیں:

۱۔ دین حق یعنی وہ طرز عمل اور رویہ جو اللہ کی مرضی اور منشاء کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے پر مبنی ہو۔

۲۔ باطل یعنی وہ طرز عمل اور رویہ جو اللہ کی مرضی اور منشاء سے انحراف پر مبنی ہو۔

اللہ کی نظر میں زندگی کا پہلا رویہ ہی قابل قبول ہے۔

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَامُ [آل عمران ۳:۱۹]

یعنی اللہ کے نزدیک دین وہی ہے جو اس کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کر دینے سے عبارت ہو۔ اس طرز عمل کے علاوہ اگر کوئی طرز عمل انسان اختیار کرے گا تو اللہ کی بارگاہ میں قابل قبول نہ ہوگا۔

وَ مَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا فَلَنْ یُّقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ [آل عمران ۳:۸]

اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا سو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ شخص آخرت میں تباہ کاروں میں شمار ہوگا۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں ادیان کا لفظ صیغہ جمع میں کہیں نہیں آیا۔ شاید اس لیے کہ دین کی کوئی تیسری قسم واقعتاً موجود ہی نہیں ہے۔ اللہ کی مرضی سے انحراف کی بہت سی صورتیں اور محرکات وعوامل ہو سکتے ہیں لیکن انحراف ہونے کی حیثیت سے وہ سب صورتیں ایک ہی زمرہ میں شمار ہوں گی۔

قرآن پاک سے پتا چلتا ہے کہ دین حق (یعنی اللہ کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کر دینے کا رویہ) ابتدائے آفرینش سے خاتم الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ایک ہی رہا ہے۔ اس کو ہر دور میں اسلام ہی سے یاد کیا گیا اور اس کے علَم بردار انسانوں کو مسلم اور مسلمین کی اصطلاحات سے جانا گیا۔ تمام انبیاء علیہم السلام نے اسی ایک دین کی دعوت دی جس کی بنیادیں توحید، رسالت اور آخرت کے سہ گانہ اصولوں پر قائم تھیں۔ دین کا بنیادی مقصد ہر دور میں ایک ہی رہا یعنی انبیاء کی لائی ہوئی شریعت پر عمل درآمد اور مکارم اخلاق کا اختیار کرنا۔ مختلف انبیاء نے اپنے اپنے مخاطبین کی ذہنی اور ثقافتی سطح کے مطابق ان اصولوں کی تعلیم دی۔ جب انسانیت عہد طفولیت کے مرحلہ سے گزر رہی تھی تو اس وقت کے انبیاء نے انتہائی سادہ اور ابتدائی اصولوں تک اپنی تعلیم وتبلیغ کو محدود رکھا۔ جوں جوں انسانیت ارتقاء کے مراحل طے کرتی گئی انبیاء کی تعلیم میں بھی وسعت اور گہرائی آتی چلی گئی۔ یہی حال مختلف انبیاء کی لائی ہوئی شریعتوں کا بھی رہا۔ جن اقوام میں ڈسپلن اور نظم وضبط کی کمی تھی ان کو سخت احکام دیئے گئے۔ جن قوموں نے قانون پسندی کا مطلب ظاہر پرستی اور حرفیت پسندی قرار دیا ان کو ایسے احکام دیئے گئے جن کے ذریعے قانون کی اصل روح کو اجاگر کیا جا سکے۔

شریعت

دین کے اصولوں پر عمل درآمد اور انسانی زندگی میں ان اصولوں کی عملی تشکیل کا واحد راستہ جو اللہ اور اس کے رسول نے بتایا اور دکھایا، شریعت کہلاتا ہے۔ یہ اصطلاح قرآن پاک میں

بھی مختلف صیغوں (شریعت، شرعۃ، شرع) میں استعمال ہوئی ہے اور احادیث مبارکہ میں بھی بار بار آئی ہے۔ اصطلاحی اعتبار سے اس سے مراد زندگی گزارنے کا وہ راستہ ہے جو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ لغوی اعتبار سے شرع سے مراد پانی کے کسی ذخیرہ سے براہ راست چلّو بھر کر یا کسی اور ذریعہ سے پانی حاصل کرنا ہے۔ اسی سے شریعت کا لفظ ماخوذ ہے۔ شریعت سے مراد کشادہ، سیدھا، واضح اور صاف راستہ ہے جو کسی بستی کے لوگوں کو پانی کے ایسے ذخیرہ اور ماٗخذ تک پہنچا دے جہاں سے ہر شخص آسانی سے پانی پی سکے۔ اصطلاحی مفہوم کے اعتبار سے بھی شریعت ان اوصاف سے مزّین ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر اس واضح راستہ یعنی شریعت کی امتیازی خصوصیات بیان فرمائی ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں جو راستہ لے کر آیا ہوں وہ یکسوئی کے ساتھ منزل مقصود تک لے جانے والا، نرمی اور آسانی پیدا کرنے والا، سہولت بخش، روشن اور اتنا واضح ہے کہ اس کی رات بھی اس کے دن کی طرح چمک دار ہے۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انی ارسلت بحنیفیة سمحة(۱)

بے شک مجھے سیدھا منزل کی طرف لے جانے والا اور نرمی والا دین دے کر بھیجا گیا ہے۔

حضرت عرباض بن ساریہؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قد ترکتکم علی البیضاء لیلھا کنھارھا(۲)

میں نے تم کو ایسی شریعت پر چھوڑا ہے جس کی رات بھی اس کے دن کی طرح روشن ہے۔

۱۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۶/۲۳۳

۲۔ حوالہ بالا ۴/۱۲۶۔ مزید ملاحظہ ہو: سنن ابو داؤد، المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم

یہ سب وہی خصوصیات ہیں جو شریعہ کے لغوی مفہوم میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اس راستہ پر کامیاب سفر کر کے ہی انسان دنیا اور آخرت میں سرخرو ہوسکتا ہے۔

کامیابی کے اس راستہ پر سفر کی کئی سطحیں ہیں۔ ایک سطح عقائد، ذہنی تصورات، فکری کاوشوں اور عقلی نظریات کی سطح ہے۔ یہ شریعت کا وہ حصہ ہے جس سے علم کلام یا علم عقائد میں بحث ہوتی ہے۔ اس شعبہ علم کو آج کل بعض عرب مولفین علم توحید کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ شریعت کا یہ حصہ انسانی زندگی کے ان بنیادی سوالات سے بحث کرتا ہے جن پر انسان کی پوری زندگی کا دارومدار ہے۔ اس دنیا میں انسان کی حیثیت اور مقام و مرتبہ کیا ہے؟ وہ کہاں سے آیا ہے؟ کیوں آیا ہے؟ کیسے آیا ہے؟ اس کے آنے کا مقصد کیا ہے؟ اس کے آنے کے مقصد کا تعین کون اور کیسے کرے گا؟ انسان کی اس زندگی کی حقیقت کیا ہے؟ اس زندگی کے بعد اسے کہاں جانا ہے اور کس طرح جانا ہے؟ یہ اور اس طرح کے بہت سے دوسرے سوالات انسان کی کامیاب زندگی کے لیے بڑی بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جب تک ان سوالات کا کوئی نہ کوئی جواب انسان کے پاس موجود نہ ہو وہ اپنی زندگی کا کوئی نظام مرتب نہیں کرسکتا۔ دنیا کے ہر قانون، فلسفہ، نظریہ اور تہذیب وثقافت کی پشت پر ان سوالات کا کوئی نہ کوئی جواب ضرور موجود ہوتا ہے جس سے اس کا نظریہ کائنات وجود میں آتا ہے۔

عقائد کے بعد دوسری سطح انسان کے قلبی احساسات اور جذبات وعواطف کی ہے۔ شریعت کی تعلیم کا وہ حصہ جو ان امور کو منضبط کرتا ہے، تزکیہ یا احسان کہلاتا ہے۔ اسلام نے انسانی زندگی کے اس پہلو کو بڑی اہمیت دی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کی رو سے جب تک انسان کے قلبی احساسات درست اور مثبت رہتے ہیں انسان کی پوری زندگی درست اور مثبت رہتی ہے مگر جوں ہی قلبی احساسات بگڑتے اور منفی رخ اختیار کرتے ہیں انسان کی پوری زندگی بگڑ کر منفی راستہ پر چل پڑتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے انسان کے جذباتی استحکام اور قلب کی راست روی پر بڑا زور دیا ہے اور اپنی تعلیم کا ایک اہم حصہ اس کے لیے وقف کیا ہے۔ لیکن جذباتی استحکام اور قلبی راست روی آسان کام نہیں ہے۔ زندگی میں ہزاروں منفی قوتیں اور لاکھوں ترغیبات ایسی موجود

ہیں جن سے دامن بچا کر کامیابی سے نکل جانا بڑی پختہ تربیت اور مستحکم ایمان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یہ پختہ تربیت اور مستحکم ایمان اللہ کی بارگاہ میں دائمی حضوری کے احساس و ایقان کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ حضوری کا یہی احساس و ایقان ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور حدیث میں جو حدیث جبریل کے نام سے مشہور ہے، احسان سے تعبیر فرمایا ہے(۱)۔

تزکیہ واحسان کے بعد تیسری سطح انسان کی ظاہری اور عملی زندگی کی ہے۔ شریعت کا وہ حصہ جو انسان کے ظاہری اعمال و افعال کو منضبط کرتا ہے فقہ کہلاتا ہے۔ انسان کے جسمانی افعال و اعمال اور اعضاء و جوارح کی سرگرمیاں لامتناہی ہیں۔ وہ رات کو بستر پر آرام کرنے سے لے کر بین الاقوامی سطح پر سفارتی سرگرمیوں تک لاکھوں قسم کے مشاغل میں مصروف رہتا ہے۔ ان سب اعمال و مشاغل کو اخلاقی قواعد وضوابط اور الٰہی تعلیمات کے تحت منضبط کرنا شریعت کی تعلیم کا سب سے بڑا اور سب سے اہم حصہ ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو نامناسب نہ ہوگا کہ شریعت کی تعلیم کے مذکورہ بالا دونوں پہلو ایک اعتبار سے اسی تیسرے پہلو کی تمہید کی حیثیت رکھتے ہیں اور انسان کو اسی کے لیے تیار کرتے ہیں۔ شریعت کا یہ حصہ اصطلاحی اعتبار سے فقہ کہلاتا ہے۔ چونکہ شریعت کی تعلیم کا یہ حصہ اپنے موضوع کی کثرت اور تنوع کے اعتبار سے سب سے بڑا ہے اس لیے بعض اوقات شریعت کی اصطلاح کا اطلاق شریعت کے اس اہم جزو پر بھی کر دیا جاتا ہے اور شریعت کے اس ایک جزو ہی کو شریعت کہہ دیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے فقہ اور شریعت کی اصطلاحات کبھی کبھی مترادف کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں۔

علم فقہ

فقہ کے لفظی معنی کسی چیز کا گہرا فہم اور سمجھ بوجھ کے ہیں۔ بظاہر فقہ کے لفظی معنی اور انسان کے ظاہری اعمال کو منضبط کرنے والے مجموعہ ہدایات کے درمیان کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی، لیکن تھوڑا سا غور کرنے سے مناسبت واضح ہو جاتی ہے۔

۱۔ ملاحظہ ہو: صحیح البخاری، کتاب الإیمان والإسلام، باب سوال جبریل النبی صلی علیه وسلم عن الإیمان والإسلام والإحسان و علم الساعة و بیان النبی صلی الله علیه وسلم له

انسان اپنی زندگی میں جتنے بھی اعمال کرتا ہے وہ لامتناہی ہیں۔ ایک دکاندار کو دکانداری اور تجارت کے دوران بے شمار قسم کے اعمال اور سرگرمیاں اختیار کرنا پڑتی ہیں۔ ایک شخص کھانا کھانے ہی کے دوران بیسیوں قسم کے عمل کرتا ہے۔ ملازمت کرنے والے کو ملازمت کے سلسلہ میں ہزاروں اعمال وافعال سے واسطہ پڑتا ہے۔ ان اعمال کی نہ کوئی انتہاء ہے اور نہ ان کا شمار ہوسکتا ہے۔ ان کی تعداد اربوں اور کھربوں سے بھی شاید متجاوز ہی ہوگی۔ ان کے مقابلہ میں شریعت کی وہ ہدایات (نصوص) جو ان کھربوں اعمال کو منضبط کرتی ہیں وہ بہت ہی محدود ہیں۔ قرآن کی چھ ہزار چند سو آیات میں سے بمشکل چند سو وہ ہیں جو براہِ راست فقہی ہدایات پر مشتمل ہیں جن کو آیاتِ احکام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح چالیس پچاس ہزار احادیث کے ذخیرہ میں وہ احادیث جو براہ راست عملی ہدایات پر مشتمل ہیں اور جن کو احادیثِ احکام کہا جاتا ہے اڑھائی تین ہزار سے متجاوز نہیں ہیں۔ گویا یہ تین ہزار چند سو نصوص اربوں انسانوں کے کھربوں اعمال کو منظم ومنضبط کرتی ہیں۔

ان چند ہزار نصوص کی روشنی میں انسانی افعال واعمال کو منظم ومرتب اور منضبط کرنے کا یہ اہم ترین عمل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ان نصوص پر گہرا غور وفکر نہ کیا جائے اور گہری بصیرت اور عمیق فہم سے کام نہ لیا جائے۔ اس لیے عمیق فہم اور گہری بصیرت اس پورے عمل کا لازمی حصہ ہے جس کے بغیر شریعت کی تعلیم کے اس حصہ پر عمل درآمد نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف قرآن پاک میں بلکہ احادیث نبوی اور اسلامی ادبیات کے پورے ذخیرہ میں فقہ کا لفظ اسی بصیرت افروز، بصیرت آمیز اور مبنی بر بصیرت تعلیم کے لیے استعمال ہوا ہے جس کی گہرائی اور گیرائی کی مثال انسانی فکر وعلوم کی تاریخ میں ناپید ہے۔ فقہ کے ارتقاء اور تشکیل میں مسلمانوں کے بہترین دماغوں نے حصہ لیا ہے اور اس مجموعہ علوم کو بجا طور پر اسلامی علوم وثقافت اور تہذیب وافکار کا گل سرسبد قرار دیا جانا چاہیے۔

فقہائے کرام نے فقہ کی بہت سی تعریفیں کی ہیں۔ ان تعریفات میں جو بات قدر مشترک ہے وہ یہ ہے کہ یہ شریعت کے احکام کا وہ حصہ ہے جو انسان کے اعمال (بمقابلہ افکار واحساسات) سے بحث کرتا ہے۔ عام طور پر فقہائے کرام کے ہاں جو تعریف مقبول ومعروف ہے وہ یہ ہے:

العلم بالاحکام الشرعیة العملیة عن ادلتها التفصیلیة

فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے شریعت کے عملی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل کیا جائے۔

معاصر عراقی فقیہ استاذ عبدالکریم زیدان کی رائے میں فقہ کی یہ تعریف سب سے زیادہ مقبول اور پسندیدہ ہے۔

انسان کی عملی زندگی اور اس کے ظاہری اقوال و افعال کو منظم و منضبط کرنے والے علم کی حیثیت سے فقہ کا دائرہ کار قریب قریب پوری انسانی زندگی کو محیط ہے۔ انسان کی پیدائش سے لے کر مرنے تک اس سے جو اقوال و افعال بھی سرزد ہوتے ہیں، علم فقہ ان سے بحث کرتا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ فقہ کے احکام کا اطلاق انسان کی ذات پر اس کی پیدائش سے پہلے سے شروع ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد تک جاری رہتا ہے۔ اس پوری مدت میں انسان کا کوئی قول یا فعل ایسا نہیں جس کے بارے میں فقہ کا کوئی مثبت یا منفی موقف نہ ہو اور جس کے بارے میں فقہ کا کوئی حکم موجود نہ ہو۔

علم فقہ کے اہم شعبے

انسانی زندگی پر محیط یہ جامع، مربوط، مکمل اور متکامل ہدایت نامہ فقہ اسلامی کے وسیع و عمیق اور بے مثال ذخیرہ سے عبارت ہے۔ فقہائے اسلام نے اس کی تدوین و تشکیل کے روزِ اوّل ہی سے اس کی دو بنیادی قسمیں قرار دے دی تھیں۔ ایک اصولِ فقہ اور دوسری فروعِ فقہ۔ پہلی سے مراد وہ بنیادی اصول و قواعد ہیں جن کی مدد سے فقہ کے تفصیلی احکام (فروع) معلوم کیے جا سکیں۔ اگر علم فقہ کو ایک سدا بہار درخت سے تشبیہ دی جائے تو اصول سے مراد اس کی جڑیں اور تنا ہے اور فروع سے مراد اس کی شاخیں اور ثمرات ہیں۔ اصول ذریعہ اور مآخذ ہیں اور فروع اصل ہدف اور مقصود ہیں۔ فروع سے مراد احکام و قوانین کا وہ ذخیرہ ہے جس پر عمل درآمد مطلوب ہے۔ فروعِ فقہ اسلامی قانون کا Corpus juris ہیں اور اصولِ فقہ سے مراد اسلام کا Jurisprudence ہے۔ اصول کے

مقابلہ میں فروع کی وسعت اور پھیلاؤ بہت زیادہ ہے، جب کہ فروع کے مقابلہ میں اصول اپنی گہرائی اور تعمق میں ممتاز ہیں۔ پہلے ہم فروع کے بنیادی مضامین وابواب کو بیان کرتے ہیں:

فقہائے کرام نے تعلیم وتفہیم کی سہولت کی خاطر فقہ کے مضامین ومندرجات کو متعدد انداز سے تقسیم کیا ہے۔ بعض حضرات اس کی تقسیم عبادات اور عادات کے دوعمومی موضوعات کے تحت کرتے ہیں: یعنی وہ احکام جن کا مقصد اللہ اور بندہ کے درمیان تعلق بنانا ہے اور وہ احکام جو بندوں کے مابین تعلقات کو منضبط کرتے ہیں۔ بعض دیگر حضرات نے عبادات، عادات اور معاملات کی سہ گانہ تقسیم کو زیادہ موزوں قرار دیا ہے۔ تاہم دورِ جدید کے فقہائے اسلام کا رجحان زیادہ تفصیلی تقسیم کا ہے۔ وہ فقہ کے موضوعات ومضامین کو جدید مغربی قانون کی اصطلاحات میں بیان کرنا موزوں سمجھتے ہیں جس کا سب سے بڑا فائدہ قانون دان حضرات اور جج صاحبان کی بسہولت تفہیم ہے۔ یہاں یہ بات یاد رہنا چاہیے کہ اگرچہ یہ تقسیمیں نئی ہیں، لیکن یہ مضامین اور ان کی قدیم اصطلاحات اتنی ہی قدیم ہیں جتنا خود فقہ اسلامی قدیم ہے۔

پہلی صدی ہجری کے اواخر سے فقہی مضامین کو پیش کرنے کی جو ترتیب اختیار کی گئی تھی وہ کم وبیش آج تک چلی آرہی ہے اور بہت کم فقہی کتابیں ایسی ملیں گی جن میں اس ترتیب سے نمایاں طور پر انحراف کیا گیا ہو۔ اگر کوئی فرق کہیں نظر آتا ہے تو وہ عام طور پر جزوی قسم کا ہے، بنیادی اور جوہری قسم کا نہیں ہے۔ اس ترتیب کے لحاظ سے فقہی کتابوں کے مندرجات کو درج ذیل بڑے بڑے عنوانات کے تحت بیان کیا جاسکتا ہے:

ا۔ عبادات

یہ فقہ اسلامی کا اوّلین موضوع ہے جس سے فقہ کی ہر کتاب کا آغاز ہوتا ہے۔ اس جزو میں طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج وغیرہ کے احکام سے بحث ہوتی ہے۔

۲۔ فقہ الأسرۃ (عائلی احکام)

یہ فقہ اسلامی کا وہ حصہ ہے جو انسان کی عائلی زندگی کو منظم ومنضبط کرتا ہے۔ فقہ الأسرۃ کی

اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن پاک کی آیات احکام (جن کی تعداد کا اندازہ ۲۵۰۔۳۰۰ کے درمیان ہے) کا کم و بیش ایک تہائی یا اس سے کچھ زائد صرف شخصی اور عائلی قوانین سے متعلق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے نظام معاشرت و قانون میں ادارہ خاندان کو بڑی بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس مرکزیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ خاندان اور نسل کا تحفظ اسلام کے پانچ بنیادی مقاصد میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ ادارہ خاندان کی یہ اہمیت اس لیے ہے کہ اسلامی معاشرہ کی تشکیل اور امت کی تکوین میں سب سے بنیادی اکائی خاندان ہی ہے۔ اگر خاندان کی اکائی مضبوط اور اسلامی اساس پر قائم ہے تو وہاں سے جو افراد تیار ہوں گے وہ بنیادی دینی تربیت کے حامل ہوں گے اور ایسے خاندانوں سے جو معاشرہ بنے گا وہ اسلامی اساس سے قریب تر ہوگا۔

فقہ الأسرۃ یا عائلی قوانین میں نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، نفقہ اور حضانت (بچہ کی نگہداشت اور پرورش کا حق) کے ابواب سے بحث ہوتی ہے۔ یعنی ادارہ خاندان وجود میں کیسے آئے گا؟ افراد خاندان کے حقوق اور فرائض کیا کیا ہوں گے؟ اگر وجود میں آنے کے بعد خاندان میں اختلافات جنم لینے لگیں تو ان کو کیسے دور کیا جائے گا؟ مرنے والے کی جائیداد افرادِ خاندان میں کیسے اور کس تناسب سے تقسیم کی جائے اور افرادِ خاندان کی ضروریات کی تکمیل اور مفادات کی نگہداشت کیسے کی جائے گی؟

۳۔ معاملات

منطقی اور واقعاتی ترتیب کے اعتبار سے دیکھا جائے تو گھریلو زندگی کے بعد انسان کی معاشرتی زندگی آتی ہے جس میں اسے لوگوں سے لین دین، خرید و فروخت اور مال و دولت سے متعلق معاملات طے کرنے پڑتے ہیں۔ یہ معاملات دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو وہ جن میں فریقین کے قانونی حقوق و فرائض مرتب ہوتے ہوں اور کچھ وہ جن کے نتیجہ میں ایسے قانونی حقوق و فرائض مرتب نہ ہوتے ہوں جن کو عدالتوں کے ذریعہ نافذ کرایا جا سکتا ہو۔ ان میں سے پہلی قسم کا

اصطلاحی نام فقہ المعاملات ہے۔ یہ فقہ اسلامی کا سب سے وسیع اور سب سے عمیق میدان ہے۔ عام طور پر آج کل کے جدید فقہاء اسے اسلام کا دیوانی قانون (Civil Law) قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیوانی قانون کے نام سے یورپ میں بالعموم اور فرانس میں بالخصوص قانون کے جس شعبہ کو یاد کیا جاتا ہے اس کا بڑا حصہ فقہائے اسلام کی تقسیم کی رو سے معاملات ہی کے ابواب میں زیر بحث آتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہ المعاملات کا دائرہ جتنا وسیع ہے اس کے لحاظ سے اسے دیوانی قانون کا مترادف قرار دینا اس کی وسعت کو محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ فقہ المعاملات کو دیوانی قانون کا مترادف قرار دے کر اس کی وسعت کو سول لاء کی تنگنائیوں میں محدود کر دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

فقہ المعاملات میں وہ تمام احکام بھی شامل ہیں جن کا تعلق افراد یا گروہوں کے درمیان لین دین اور تجارتی قسم کے تعلقات سے ہے۔

۴۔ فقہ التعامل الاجتماعی

معاشرتی سطح پر میل جول اور طرز عمل کے احکام جن کے لیے عموماً فقہ اسلامی میں **الحظر والاباحۃ** کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، یعنی عام معاشرتی سطح پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ قانون کے اس شعبہ کا مقصد بنیادی طور پر اسلامی معاشرہ کے امتیازی اوصاف کا تحفظ اور اسلامی شخصیت کی بقاء ہے۔ دنیا کے ہر نظام، ہر قانون اور ہر تہذیب کی طرح اسلام بھی اپنے نظام، قانون اور تہذیب کی انفرادیت کا تحفظ کرتا ہے اور اس کے لیے مناسب اور ضروری تدابیر اختیار کرتا ہے۔

الحظر والاباحۃ کے احکام اسی ضرورت کی تکمیل کے لیے ہیں۔ اس ضابطہ میں کھانے پینے کے آداب، حلال وحرام کی تفصیلات، عام معاشرتی سطح پر افراد کا میل جول، غیر مسلموں سے روابط کے انداز، شادی بیاہ کے طریقے اور حدود، لباس اور پردہ کے احکام، رہن سہن کے اصول و قواعد، برتاؤ اور اس جیسے دیگر امور سے بحث کی جاتی ہے۔

۵۔ الأحکام السلطانیہ (سیاست شرعیہ یا فقہ دستوری)

یہ فقہ اسلامی کا پانچواں بڑا میدان ہے جو اسلام کے دستوری اور انتظامی قانون سے بحث کرتا ہے۔ مسلم مفکرین اور فقہاء کے نزدیک قانون اور نظام کی پابندی انسان کی بنیاد اور سرشت میں داخل ہے۔ وہ انسان کو محض معاشرتی حیوان نہیں مانتے بلکہ ایک ایسا سیاسی حیوان قرار دیتے ہیں جو قانون اور نظم وضبط کی شعوری پابندی کرتا ہے۔ رومی قانون دانوں نے بھی (شاید مسلمانوں کے اثر سے) یہ کہا کہ جہاں معاشرہ ہوگا وہاں قانون بھی ہوگا، پھر جہاں قانون ہوگا وہاں قانون بنانے اور اسے چلانے والے بھی ہوں گے، پھر وہاں قانون کو نافذ کرنے والے اور اسے توڑنے پر سزا دینے والے بھی ہوں گے۔ یہ فقہ اسلامی کا وہ شعبہ ہے جو بجا طور پر اسلام کا دستوری اور انتظامی قانون کہلاتا ہے۔

۶۔ فقہ الجنایات (اسلام کا فوجداری قانون)

جہاں قانون ہوگا وہاں قانون کو توڑنے والے بھی ہوں گے۔ قرآن مجید سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی معاشرہ ایسا نہیں گزرا جس میں جرائم کا ارتکاب کرنے والے ناپید ہو گئے ہوں۔ بہترین سے بہترین معاشروں میں بھی جرائم کا ارتکاب ہو جاتا ہے۔ اگر جرائم کے ارتکاب سے کوئی معاشرہ سو فیصد پاک ہوسکتا تو وہ انبیاء علیہم السلام کا معاشرہ ہوتا لیکن شاید ایسا ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے خلاف ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں فسق و فجور اور صلاح وتقویٰ دونوں رجحانات رکھے ہیں اور دونوں رجحانات کی طرف کھینچنے والی قوتیں انسانوں میں ودیعت کی گئی ہیں۔ انہیں دونوں قوتوں میں توازن پیدا کرکے بدی کی قوتوں کو قابو کرنا اور بھلائی کی قوتوں کو ابھارنا انسان کا فریضہ ہے۔ ایسے میں بدی کی قوت کو سرے سے مٹا دینا اللہ کی حکمت آزمائش اور دنیا کے دارالامتحان ہونے کے تصور کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

جرائم کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان کو کم سے کم سطح پر لے آیا جائے۔ معاشرہ میں جرم کا ارتکاب انتہائی استثنائی صورت ہو جس سے معاشرہ کا مزاج انکار کرتا ہو اور عام لوگ اس

سے نفرت کرتے ہوں۔ جرم کا ارتکاب اعلانیہ نہ کیا جا سکتا ہو، ایک بار جرم ثابت ہو جانے پر قرار واقعی سزا دی جاتی ہو اور دوسرے ممکنہ مجرمین کے لیے اس کو عبرت بنا دیا جاتا ہو۔ جرائم کی سزائیں اور ان کا قانون وضع کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے جرم کا تعین کیا جائے کہ جرم کیا ہے اور یہ طے کیا جائے کہ کسی فعل کو کب، کن حالات میں اور کن شرائط کے تحت جرم قرار دیا جائے گا۔ وہ اسباب اور بنیادیں کون اور کن اصولوں کی اساس پر متعین کرے گا جن کی روشنی میں کسی فعل کو جرم قرار دیا جائے گا، پھر جو افعال جرم قرار دیے جائیں گے ان کی سزائیں کیا ہوں گی اور ان کا تعین کون اور کن اصولوں کی بنیاد پر کرے گا، پھر سزائیں کب اور کن حالات میں دی جائیں گی اور کب اور کن حالات میں ان کو معاف یا ختم یا کم کیا جا سکے گا، ان سب تفصیلات کے مجموعہ کا نام فقہ الجنایات ہے۔

۷۔ ادب القاضی (قانونِ ضابطہ)

فقہ اسلامی کا ساتواں بڑا میدان ادب القاضی ہے جس کو بعض جدید عرب مصنفین فقہ المرافعات کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ یہ اسلامی قانون کا وہ شعبہ ہے جس کو آج کل کی اصطلاح میں قانون ضابطہ (Procedural Law) کہا جا سکتا ہے۔ اس عنوان کے تحت فقہائے اسلام حسب ذیل موضوعات سے بحث کرتے ہیں:

۱۔ نظام قضاء وعدلیہ جو اسلام کے نظام عدل واحسان کے قیام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ قضاء کے زیر عنوان فقہائے کرام منصب قضاء کی اہمیت، کارِ قضاء کی فضیلت، قاضی کا تقرر، قاضی کی شرائط، منصبِ قضاء کی طلب، قاضی کے فرائض، قاضی کے تقرر اور عزل یعنی منصب سے علیحدگی، آدابِ عدالت، عہدہ دارانِ عدالت، قاضی کی تنخواہ اور مراعات جیسے اہم موضوعات کا ذکر کرتے ہیں۔

۲۔ دعویٰ اور دعویٰ کے فریقین، وہ امور جن کا فیصلہ کرانے کے لیے عدالت میں جانا ضروری ہے اور وہ امور جن کا فیصلہ کرانے کے لیے عدالت میں جانا اور دعویٰ دائر کرانا ضروری نہیں، دعویٰ کے اسباب، ارکان اور شرائط، دعویٰ کے مندرجات اور تعارض وتناقض وغیرہ۔

۳۔ سماعت اور فیصلہ کا طریق کار، دائرہ اختیار، سمن اور طلبی، آدابِ کمرہ عدالت، جواب دعویٰ، حوالات اور حبس احتیاطی، فریق کی غیر حاضری میں فیصلہ، فیصلہ سے رجوع، فیصلہ پر نظر ثانی اور فیصلہ کے اثرات وغیرہ۔

۴۔ ثبوت اور گواہی، شہادت، اوصافِ گواہاں، گواہی کی شراط، تزکیہ شہود، گواہوں کا اختلاف اور تضاد بیانی، قرینہ قاطعہ، ماہرین فن کی آراء، سرکاری اور عدالتی دستاویزات بطور ثبوت، اقرار، قسم اور نکول یعنی قسم سے انکار وغیرہ۔

۵۔ نیم عدالتی ادارے، حسبہ اور محتسب، ولایتِ مظالم، ولایت جرائم، نظام افتاء، تحکیم اور ثالثی، وکالت اور قانونی مشورہ وغیرہ۔

۸۔ سِیَر یا الفقہ الدولی

اسلام کا بین الاقوامی قانون یا قانون بین الممالک جس کے لیے سِیَر کی اصطلاح دوسری صدی ہجری ہی سے رائج ہو گئی تھی۔ یہ اسلامی قانون کا وہ شعبہ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں، اسلامی ریاست اور دوسری ریاستوں اور اسلامی حکومت اور اس کے باغیوں کے مابین تعلقات کو منظم اور منضبط کرتا ہے۔ یہ قانون کا وہ شعبہ ہے جس میں اوّلیت کا شرف فقہائے اسلام کو حاصل ہے۔ مغرب میں بین الاقوامی قانون کے جدامجد ہیوگو گروشیس (Hugo Grotius) سے تقریباً نو سو سال قبل دوسری صدی ہجری کے فقہائے اسلام نے قانون بین الاقوام پر الگ اور مستقل بالذات کتابیں لکھنا شروع کر دی تھیں جن میں سے ایک درجن کے لگ بھگ مکمل یا نامکمل شکل میں آج ہمارے پاس موجود ہیں۔

یہ اسلامی قانون یعنی فروع فقہ کا ایک مختصر سا موضوعات جائزہ تھا۔ اب فقہ کے دوسرے بڑے شعبے اصولِ فقہ کا ابتدائی تعارف پیش کیا جاتا ہے جو ہمارا اصل موضوع ہے۔

اصولِ فقہ کی فنی تعریف

اصولِ فقہ کی درسی کتابوں میں جہاں اس علم کی فنی تعریف کی گئی ہے وہاں عموماً تعریف کے

دو انداز اپنائے گئے ہیں۔ کچھ حضرات نے اصولِ فقہ کی بطور ایک مستقل بالذات اور جداگانہ علم کے تعریف کی ہے، جب کہ بعض حضرات نے لفظ اصول کی الگ وضاحت کی اور لفظ فقہ کی الگ اور اس طرح اصولِ فقہ کے مرکب اضافی کے معانی سمجھائے۔ یہاں یہ دونوں انداز اپناتے ہوئے اصولِ فقہ کی دونوں قسم کی تعریفیں بیان کی جاتی ہیں۔

تعریف کا پہلا اسلوب

پہلے اسلوب کی رو سے اصولِ فقہ گو ایک مرکب اضافی ہے لیکن یہاں اس کی تعریف ایک مرکب اضافی کے طور پر نہیں بلکہ ایک مستقل بالذات اور جداگانہ علم کے طور پر کی جاتی ہے۔ اصولِ فقہ اس علم کا نام اور عنوان ہے اور اس کی تعریف اسی نام کی مناسبت اور حوالہ سے کی جانی چاہیے۔ گویا تعریف کرتے وقت الفاظ ''اصولِ فقہ'' کو مرکب الفاظ نہیں بلکہ ایک مفرد لفظ سمجھا جائے گا۔ اس اعتبار سے علمائے اصول نے اصولِ فقہ کی جو تعریفیں بیان کی ہیں ان میں دو اہم تعریفات یہاں بیان کی جاتی ہیں:

علمائے اصول کی غالب ترین اکثریت جن میں حنفی، مالکی اور حنبلی علماء شامل ہیں، نے کہا ہے کہ:

> ''اصولِ فقہ سے مراد وہ قواعد ہیں جن کے بحث، مطالعہ اور تحقیق کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط ان کے تفصیلی دلائل کی مدد سے کیا جا سکتا ہے۔''

بالفاظ دیگر علم اصولِ فقہ قواعد کے علم کو کہتے ہیں جن کی مدد سے احکام شریعت معلوم کیے جا سکیں۔ یہاں قواعد سے مراد وہ عمومی اصول اور بنیادی تصورات ہیں جن سے شریعت کے جزوی احکام معلوم کیے جا سکیں۔ بعض حالات میں ان احکام کا علم قطعی اور یقینی طور پر ہو جاتا ہے اور بعض دیگر حالات میں ان احکام کا علم مکمل طور پر قطعی اور یقینی تو نہیں ہوتا البتہ ان احکام کے بارے میں ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے۔ یہاں عمومی اصولوں میں وہ اصول بھی شامل ہیں جن سے قرآن مجید اور سنت کے احکام کی تعبیر و تشریح کی جاتی ہے۔ مثلاً یہ اصول کہ شارع نے (قرآن اور سنت میں) جن

جن باتوں کا حکم دیا ہے وہ شرعاً فرض اور واجب ہیں، یا یہ اصول کہ قرآن وسنّت میں بیان کردہ مطلق اور عمومی احکام کو قرآن وسنّت ہی میں بیان کردہ مقیّد اور مخصوص احکام کی روشنی میں پڑھا اور سمجھا جائے گا، یا یہ اصول کہ واضح اور قطعی احکام کو ان احکام پر ترجیح حاصل ہوگی جو کسی استدلال پر مبنی ہوں، یا یہ اصول کہ قرآن وسنّت کے بلاواسطہ اور براہ راست احکام کو بالواسطہ اور اجتہاد پر مبنی احکام پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس تعریف میں بیان کردہ تفصیلی دلائل سے مراد مختلف جزوی اور فروعی احکام کے وہ دلائل وماٰخذ ہیں جن سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہو، مثلاً چوری کی حرمت کی دلیل سورۃ المائدۃ کی متعلقہ آیت جس میں قطع ید کا حکم اور چوری کے جرم کی وعید بیان ہوئی ہے (المائدۃ ۵: ۳۸)۔ ان تفصیلی دلائل سے بحث فقیہ کا کام ہے، اصولی کا نہیں۔ اصولی (یعنی اصولِ فقہ کا ماہر) صرف عمومی اور کلّی دلائل سے بحث کرتا ہے۔ تاہم علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۰ھ) کی رائے میں یہاں دلائل کے ساتھ ''تفصیلی'' کی قید غیر ضروری ہے اس لیے کہ احکام کے استنباط سے مراد ہی تفصیلی دلائل کے ذریعہ استنباط احکام ہے، لہٰذا تفصیل کا ذکر تحصیلِ حاصل ہے۔

مذکورہ بالا تعریف کے مقابلہ میں ایک دوسری تعریف شافعی علمائے اصول نے پیش کی ہے۔ ان کی رائے میں:

> ''علم اصولِ فقہ نام ہے فقہ کے دلائل کو عمومی طور پر جان لینے کا اور ان دلائل سے استفادہ کے طریقہ کار اور شرائط سے واقفیت کا۔''

شافعی علمائے اصول نے اس تعریف کی وضاحت میں طویل بحثیں کی ہیں اور مذکورہ بالا تعریف سے اس کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ الفاظ کے اختلاف کے باوجود دونوں تعریفات میں کوئی گہرا اور بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔ علمائے اصول میں سے مشہور شافعی اصولی ابن حاجبؒ (م ۶۴۰ھ) کی تعریف میں اختصار بھی ہے اور دیگر علمائے اصول کے مباحث کی جھلک بھی پائی جاتی ہے۔ ان کی رائے میں اصولِ فقہ ان قواعد کے علم کا نام ہے جن کی مدد

سے شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے اخذ کیا جا سکے۔

ایک اور شافعی فقیہ اور مشہور مفسر قرآن قاضی ناصر الدین بیضاویؒ (م ۶۸۵ ھ) نے نسبتاً زیادہ وضاحت سے اصولِ فقہ کو بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اصولِ فقہ نام ہے فقہ کے دلائل کی اجمالی واقفیت کا، ان سے استفادہ کرنے کے عمل کا اور استفادہ کرنے والے کی حالت یعنی شرائط اور کیفیات جاننے کا، بالفاظ دیگر فقہ کے تمام اجمالی دلائل کے متعلقہ مسائل کی تصدیق کرنے کا، چاہے ان پر اتفاق رائے ہو یا اختلاف پایا جاتا ہو، ان دلائل سے فقہی فروع کو اخذ کرنے کا طریقہ جاننے کا، ان سے احکام شریعت معلوم کرنے کا اور اس پورے عمل کو کرنے والے کی صفات و شرائط جاننے کا مجموعی نام اصولِ فقہ ہے۔

تعریف کا دوسرا اسلوب

اصولِ فقہ کی تعریف کا دوسرا اسلوب، جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ ہے کہ اصول اور فقہ دونوں کی الگ الگ تعریف کر کے پھر علم کی الگ سے تعریف کی جائے اور پھر یہ دکھایا جائے کہ علم اصولِ فقہ سے کیا مراد ہے۔ جن حضرات نے اس اسلوب کے مطابق علم اصولِ فقہ کی تعریف کی ہے انہوں نے علم کی حقیقت اور ماہیت پر بڑی تفصیلی بحثیں کی ہیں۔ علم کی یہ بحثیں فقہ اور قانون کے مباحث سے کم اور فلسفہ اور بالخصوص فلسفہ علم (Epistemology) سے زیادہ تعلق رکھتی ہیں۔ علمائے اصول میں جو حضرات فلسفہ اور کلام کے بھی شہسوار ہیں انہوں نے خاص طور پر ان میدانوں میں جولانیاں دکھائی ہیں۔ چنانچہ فخر الدین رازیؒ (م ۶۰۶ ھ) اور سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ ھ) نے جہاں اصول اور فقہ کی الگ الگ تعریفیں کی ہیں وہاں علم کے بارے میں فلسفیانہ بحثیں بھی اٹھائی ہیں۔ علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں کہ علم سے مراد وہ وصف ہے جس کا اگر کوئی شخص حامل ہو تو اس میں مجموعی اور کلی حقائق و معانی کے درمیان تمیز کرنے کی ایسی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس کی موجودگی میں اس کے مخالف کسی احتمال کے سامنے آنے کا امکان نہیں رہتا۔ مشہور حنفی فقیہ حافظ الدین ابوالبرکات نسفیؒ (م ۷۱۰ ھ) نے بھی علم کی تعریف کا سوال اٹھایا لیکن یہ کہہ کر بات ختم کر دی کہ علم کی تعریف کرنے

کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ اتنی واضح چیز ہے کہ اپنی وضاحت کی وجہ سے ہر قسم کی تعریف سے مستغنی ہے۔ مثال کے طور پر بھوکے شخص کو اپنی بھوک کا علم خود بخود ہو جاتا ہے اور اس کو پہلے بھوک کی فنی تعریف کرنے یا سمجھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح ایک صاحبِ علم کو یہ جاننے اور سمجھنے کے لیے کہ علم کیا ہے، علم کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ مسلم مفکرین کے ہاں سائنس اور نالج (Knowledge) دونوں کے لیے علم ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ چنانچہ علامہ نسفیؒ نے یہاں علم کے بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ نالج کے بارے میں تو درست ہو سکتا ہے لیکن سائنس کے بارے میں اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔

علم کی تعریف کے بعد اصول اور فقہ کی الگ الگ تعریفیں کی جاتی ہیں جن سے مجموعی طور پر علم اصولِ فقہ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ لفظ فقہ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اصول اصل کی جمع ہے جس سے مراد درخت کی جڑ یا عمارت کی بنیاد ہوتی ہے۔ علم فقہ کو اگر ایک عمارت سے تشبیہ دی جائے تو علم اصول اس عمارت کی بنیاد قرار پائے گا۔ اسی لیے اصول سے مراد وہ امور بھی ہوتے ہیں جن پر کسی دوسری چیز کے صحیح یا غلط یا قابل قبول ہونے یا نا قابل قبول ہونے کا دارومدار ہو۔ اس مفہوم کی رو سے اصولِ فقہ سے مراد وہ امور ہوں گے جن پر فقہ اور اس کے احکام کا دارومدار ہو، جن کی مدد سے فقہی مسائل کے صحیح یا غلط ہونے اور فقہی آراء واجتہادات کے قابل قبول ہونے یا نا قابل قبول ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔

اصولِ فقہ کے احکام میں ایک بڑا حصہ تو ان قواعد وضوابط یا اصولوں کا ہے جو قرآن وسنّت کی تفہیم وتفسیر میں استعمال ہوتے ہیں یا دیگر ادلہ شرعیہ سے استنباطِ مسائل کے عمل اور اس کی شرائط و تفصیلات سے بحث کرتے ہیں۔ دوسرا بڑا حصہ وہ ہے جن کو قواعد قطعیہ کہا جا سکتا ہے۔ ان دونوں حصوں میں براہ راست قرآن مجید اور سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیے ہوئے احکام کا حصہ بہت نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

اصولِ فقہ کی ضرورت: مقاصد اور غرض و غایت

علمائے اسلام نے مختلف علوم کی غرض و غایت اور مقاصد کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اسلام کے تصورِ علم اور مسلمانوں کے نظریہ تعلیم میں کسی بھی علم کے اہداف و مقاصد اور غرض و غایت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ اہداف و مقاصد تعمیری، مثبت اور بامعنی ہوں تو علم، علمِ نافع ہے۔ اگر کسی علم کی غرض و غایت منفی مقاصد کا حصول ہو تو وہ علم غیر نافع اور ضرر رساں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ہمیشہ علم نافع کی دعا فرمائی اور علم غیر نافع سے پناہ مانگی اور امت کو بھی یہی سکھایا۔ اس نبوی تعلیم کے زیر اثر یہ بات مسلمانوں کے علمی مزاج کا حصہ بن گئی کہ وہ جب کسی علم و فن کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو آغاز اس کی غرض و غایت اور اہداف و مقاصد سے کریں تاکہ روزِ اوّل ہی سے یہ بات طالب علم کے ذہن نشین ہو جائے کہ جس علم کو وہ حاصل کرنے کا آغاز کر رہا ہے وہ ایک تعمیری، بامقصد، مثبت اور بامعنی کاوش ہے اور کوئی فضول، بے کار، انسانیت دشمن اور بے مقصد سرگرمی نہیں جس میں مشغول ہونا اضاعتِ وقت اور اضاعتِ سرمایہ کے مترادف ہو۔

اس روایت کے تحت علمائے اصول نے علم اصولِ فقہ کی جو غرض و غایت بیان کی ہے اس کی مختصر تشریح کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علمائے اصول نے اصولِ فقہ کے مقام و مرتبہ اور علوم اسلامی میں اس کی حیثیت اور درجہ کے بارے میں جو لکھا ہے اس پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اپنی مایہ ناز کتاب المستصفیٰ میں آغازِ کتاب ہی میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علم اصولِ فقہ تمام اسلامی علوم کا گل سرسبد اور اشرف العلوم ہے، اس لیے کہ اس میں عقل و نقل دونوں سے کسب فیض کیا گیا ہے۔ اس کی اساس اور بنیاد شریعتِ الٰہی ہے، لیکن ان روحانی بنیادوں پر خالص عقلی استدلال اور منطقی ترتیب سے پورے علم کی عمارت استوار کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم اصولِ فقہ کے قواعد و کلیات شریعت اور عقل دونوں کے تقاضوں سے کلی طور پر ہم آہنگ ہیں۔

اس اجمال کی تفصیل امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ علوم کی بنیادی طور پر تین اقسام ہیں:

۱۔ وہ علوم جو خالصتاً عقلی ہیں، یعنی جن میں بنیادی حوالہ انسان کی اپنی عقل اور فہم ہے۔
۲۔ وہ علوم جو خالصتاً نقلی ہیں، یعنی جن میں بنیادی حوالہ انسان کی عقل وفہم کے بجائے نقل یعنی روایت پر ہو۔ پھر نقل میں خالص نقل و روایت وہ ہے جو بالآخر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت پر مبنی ہو۔
۳۔ وہ علوم جو مذکورہ بالا دونوں قسم کے علوم کے امتیازی اوصاف کا مجموعہ ہوں، یعنی وہ علوم جن کا بنیادی حوالہ نقل و روایت بھی ہو اور انسانی عقل وفہم بھی۔

جو علوم خالص عقلی ہیں ان کو لوگ خود اپنی عقل وفہم اور مشاہدہ و تجربہ سے حاصل کر سکتے ہیں، ان کے حصول کے لیے شریعت اور وحی الٰہی سے راہنمائی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لیے شریعت اسلامی نے صرف ان کا جائز ہونا بیان کرنے پر اکتفاء کیا اور اس سے آگے بڑھ کر ان علوم کے حصول کی ترغیب کا اہتمام نہیں کیا۔ ایسے علوم میں حساب، ریاضی، ہندسہ (انجینیرنگ) اور علم فلکیات وغیرہ شامل ہیں۔ پھر ان علوم کی مزید دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں بیشتر حصہ محض اندازوں اور خوش فہمیوں پر مشتمل ہے جیسے علوم نجوم۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے آخرت میں کوئی فائدہ یا نفع متوقع نہیں ہے۔ دوسری قسم ان علوم کی ہے جو عقل و تجربہ کی میزان میں پورے اترتے ہیں اور ان کو دنیوی نفع کے ساتھ ساتھ آخرت میں بھی حصول اجر کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ان علوم کے حصول کے لیے عقلی کاوشوں، غور وفکر، تجربہ اور مشاہدہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ دوسری طرف جو علوم محض نقلی ہیں اور جن میں آخری اور بنیادی حوالہ وحی الٰہی ہے جیسے علم تفسیر اور علم حدیث، ان میں عقلی کاوشوں سے زیادہ قوتِ حافظہ اور یادداشت کی ضرورت پڑتی ہے۔ جتنی جس کی قوت حافظہ اور یادداشت ہوگی اتنا ہی وہ ان علوم میں کمال حاصل کرے گا۔

ان دونوں اقسام کے مقابلہ میں جو علوم جامعیت کی شان رکھتے ہیں اور مذکورہ بالا دونوں قسم کے علوم میں پائے جانے والے امتیازی اوصاف کا مجموعہ ہیں وہ لامحالہ ان دونوں سے افضل اور اشرف قرار دیئے جائیں گے، اس لیے کہ وہ عقل اور نقل دونوں کا مجموعہ ہیں۔ ان میں فکرِنو اور

روایت ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ان میں بیک وقت قدیم کا تسلسل بھی ہے اور جدید کا تنوع اور رنگا رنگی بھی۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کے نزدیک فقہ اور اصولِ فقہ ایسے ہی علوم ہیں جو بیک وقت شریعت اسلامی اور وحی الٰہی کے چشمہ صافی سے بھی فیضیاب ہیں اور انسانی عقل وفکری کی کھلی فضاؤں میں پرواز کے بھی ضامن ہیں۔ یہاں نہ محض ایسا عقلیت پسندانہ تفکر ہے جو نور شریعت سے مستنیر نہ ہو اور نہ ایسی روایت پسندی اور نقل پرستی ہے جس کی اساس محض کورانہ تقلید پر ہو۔ خاص طور پر اصولِ فقہ تو بیک وقت وحی الٰہی اور عقل انسانی دونوں سے یکساں طور پر مستفید اور دونوں سے کلّی طور پر مستنیر ہے۔ اس لیے امام غزالیؒ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اصولِ فقہ اسلامی علوم و فنون میں سب سے اعلیٰ و اشرف علم ہے اور اس کے افضل العلوم ہونے میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔

اصولِ فقہ کے ان امتیازی اوصاف کا بہت سے انصاف پسند غیر مسلم اہل علم نے بھی کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ مشہور انگریز مستشرق پروفیسر ایچ اے آر گب (H.A.R.Gibb) نے فقہی علوم کو اسلام کے ذخیرہ علم میں ماسٹر سائنس قرار دیا ہے جس کا مثیل اپنی جامعیت اور انفرادیت میں دنیا کی کسی دوسری روایت میں ملنا مشکل ہے۔

اصولِ فقہ کی غرض و غایت کے بارے میں علمائے اصول نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ درج ذیل امور کی صورت میں پیش کیا سکتا ہے:

۱۔ رضائے الٰہی کا حصول، بایں طور کہ اصولِ فقہ کے قواعد و احکام سے کام لے کر اللہ رب العزت کی مرضی اور منشاء معلوم کیا جائے اور پھر اس کے مطابق زندگی گزاری جائے۔

۲۔ روزمرہ کے فقہی احکام و مسائل کے شرعی مآخذ و دلائل سے واقفیت حاصل کر کے ان کی حقانیت کے بارے میں اطمینان قلبی حاصل کیا جائے اور پوری جمیعت خاطر کے ساتھ ان پر عمل درآمد کی کوشش کی جائے۔

۳۔ شرعی احکام کے استنباط و استدلال کے اسالیب کا علم حاصل کر کے اس خطرہ کا سدِ باب کیا جائے کہ کسی معاملہ میں حکم الٰہی اور منشائے ربانی کے خلاف کوئی عمل سرزد ہو جائے۔

۴۔ تحفظِ دین وعقیدہ جو اسلامی شریعت کا سب سے بڑا اور اوّلین مقصد ہے اس کے لیے مضبوط عقلی اور عملی بنیاد فراہم کی جائے۔

۵۔ بدعقیدہ، بددین اور گمراہ لوگ کے شبہات سے دین اور احکام دین پر ایمان کو محفوظ رکھا جائے۔

۶۔ ان تمام مقاصد اور اغراض وغایات کے نتیجہ میں دنیا اور آخرت کی سعادتیں حاصل کی جائیں۔

اصولِ فقہ کا آغاز اور ابتدائی ارتقاء

غور سے دیکھا جائے تو اصولِ فقہ کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود فقہ کی۔ اصولِ فقہ کا آغاز بھی اسی وقت ہوگیا تھا جب فقہ کا آغاز ہوا تھا۔ لہٰذا فقہ اور اصولِ فقہ کی ابتدائی تاریخ اور آغاز کے مباحث میں خاصی یکسانیت سی پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور کی حد تک فقہ اور اصولِ فقہ کی تاریخ کو الگ الگ ممیز طور پر بیان کرنا بڑا دشوار ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد جب صحابہ کرامؓ کو بالعموم اور خلفائے راشدینؓ کو بالخصوص نئے نئے مسائل اور گوناگوں مشکلات سے واسطہ پڑا تو انہوں نے ان کے جواب اور حل کے لیے قرآن مجید اور سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح راہنمائی حاصل کی جیسے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے دوران آپ سے حاصل کیا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذاتی نگرانی میں خود صحابہ کرامؓ کو اجتہاد اور قیاس کی تربیت دی تھی جس کی مثالیں سنّت کے ذخیرہ میں موجود ہیں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ نے جب بطور گورنر یمن روانگی کے وقت حضور علیہ السلام کے اس سوال کے جواب میں کہ اگر کسی معاملہ کا حل قرآن یا سنّت میں نہ ملا تو کیا کرو گے، یہ جواب دیا تھا کہ اپنی رائے اور فہم کے مطابق اجتہاد کروں گا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف اس کی تصویب فرمائی تھی بلکہ اس پر خوشی اور مسرت کا اظہار بھی فرمایا تھا[1]۔ گویا اجتہاد کا اصول عہد نبوی میں نہ صرف عملاً روبعمل آنا شروع ہوگیا تھا بلکہ اس کو ایک طے شدہ ماٰخذِ قانون کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔

۱۔ جامع الترمذی، ابواب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی

عہدِ نبوی میں صحابہ کرامؓ کے قیاس کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کرنے کے واقعات اتنی کثرت سے ہیں کہ علامہ ابن عقیل حنبلیؒ (م ۵۱۳ھ) نے ان واقعات کو متواتر قرار دیا ہے جن سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ قیاس کی طرح کتب حدیث میں صحابہ کرامؓ کی طرف سے استدلال، استحسان اور استصحاب کے اصولوں پر عمل کرنے کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے عہد مبارک میں اسی تربیتِ نبوی سے کام لیتے ہوئے اجتہاد قیاس اور استدلال واستحسان کے اصولوں پر عمل کیا گیا اور اصولِ فقہ کے ایسے اصول وکلیات طے پا گئے جن پر اس پورے علم کا دارومدار ہے۔

یہاں چند ایسے اہم اصولی احکام وکلیات کا ذکر کیا جاتا ہے جو عہدِ صحابہؓ میں طے کیے گئے اور جن کی بنیاد پر اصولِ فقہ کے بہت سے اصول واحکام مرتب کیے گئے۔ اوپر اجتہاد وقیاس کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ان دونوں اصولوں پر عمل درآمد شروع ہو گیا تھا۔ صحابہ کرامؓ جب بھی اجتہاد سے کام لیتے یا قیاس کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرتے تو اس کو فوراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کرتے، اگر وہ اجتہاد درست ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی توثیق فرمادیتے ورنہ اس میں مناسب اصلاح فرمادیتے تھے اور غلطی کی نشان دہی کر دیتے تھے۔ عہدِ نبوی میں اجماع کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ اجماع کی تعریف ہی یہ ہے کہ کسی ایسے معاملہ میں جہاں کتب وسنّت کی براہ راست راہنمائی دستیاب نہ ہو امت مسلمہ کے تمام مجتہدین مل کر کسی ایک اجتہاد پر اتفاق کرلیں۔ ظاہر ہے کہ حضور علیہ السلام کی حیات طیبہ میں اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آسکتی تھی۔

واضح رہے کہ اصولِ فقہ کے مباحث میں جس چیز کو قیاس (یعنی Analogical Reasoning) کہا جاتا ہے وہ یونانی منطق کے قیاس (یعنی Syllogism) سے مختلف چیز ہے۔ یونانی اسلوبِ قیاس میں حکم کلی کی مدد سے حکم جزئی معلوم کیا جاتا ہے یا حکم عام سے حکم خاص کا پتا چلایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اصولِ فقہ کے قیاس میں جزئی حکم سے جزئی حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ محض لفظ قیاس کے اشتراک سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اصولِ فقہ کا قیاس یونانی تصورات کے زیراثر

سامنے آیا۔ ماضی قریب کے مشہور مفکر و مورخ ڈاکٹر علی سامی نشار نے لکھا ہے کہ علمائے اصول کا تصورِ قیاس علم کی تاریخ میں ایک نئے دور کا نقیب تھا۔ اس نے ایک ایسے منہاج تحقیق (Research Methodology) کو جنم دیا جس نے آگے چل کر استقرائی (Inductive) اور تجربی (Empirical) مناہج کو فروغ دیا۔ قیاس پر مزید گفتگو آگے آئے گی۔

تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد صحابہ کرامؓ نے بالاتفاق کتاب و سنت کے بعد قیاس یا اجتہاد کو نہیں بلکہ اجماع کو تیسرا درجہ دیا اور اس کی بنیاد پر معاملات کا فیصلہ کرنے کی طرح ڈالی۔ محدثین نے مشہور تابعی میمون بن مہرانؒ سے روایت کیا کہ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے کوئی معاملہ پیش ہوتا تھا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرتے تھے۔ وہاں اس کا حکم مل جاتا تو اس کے مطابق اس کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ کتاب اللہ میں اس معاملہ کا حل نہ ملتا تو اگر خود آپ کے علم میں کوئی حدیث ہوتی جس کی روشنی میں معاملہ نبٹایا جا سکتا تو اس کے مطابق اس کا فیصلہ کرتے، ورنہ مسلمانوں سے معلوم کرتے کہ کیا ان میں سے کسی کے علم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ کا کیا فیصلہ فرمایا ہے۔ اگر کسی کے پاس متعلقہ معاملہ کے بارے میں کوئی حدیث ہوتی تو وہ پیش کر دیتا اور یوں معاملہ کا فیصلہ ہو جاتا۔ اگر ایسا نہ ہو سکتا تو وہ سر برآوردہ لوگوں (رؤس الناس) اور بہترین افراد (اخیار الناس) کو جمع کرتے، ان سے مشورہ کرتے اور جب ان کی رائے کسی ایک معاملہ میں متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے[1]۔ یہی طرزِ عمل حضرت عمر فاروقؓ کا بھی رہا۔ انہوں نے اس میں اتنا اضافہ کیا کہ سنت رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے راہنمائی نہ ملنے کی صورت میں وہ اجماع سے پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور کی نظیر دریافت کرتے۔ اگر کوئی نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق معاملہ کا فیصلہ کر دیتے اور اگر کسی معاملہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نظیر بھی نہ ملتی تو پھر اجماعِ امت کا بندوبست و اہتمام فرماتے۔

صحابہ کرامؓ کے دور میں اصولِ فقہ کے جو تصورات اور قواعد سامنے آئے اور جن پر سب کا

۱۔ سنن الدارمی، باب الفتیا و ما فیه من الشدة

اتفاق رائے ہو گیا ان میں سے چند بطور مثال درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن وسنّت میں اگر ایک موضوع سے متعلق دو حکم ملتے ہوں تو بعد والے حکم کو پہلے والے حکم کا ناسخ یا مخصص قرار دیا جائے گا۔ یعنی پہلا حکم یا تو منسوخ قرار دیا جائے گا یا اس کے انطباق کو دوسرے حکم کی روشنی میں محدود یا مخصوص کر دیا جائے گا۔ محدثین نے روایت کیا ہے کہ صحابی جلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی بیوہ خاتون امید سے ہو تو اس کی عدّت کیا ہے؟ اس سوال کی ضرورت اس لیے پیش آئی تھی کہ سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۳۴ میں بیوہ کی عدّت چار مہینہ دس دن بیان ہوئی ہے اور سورۃ الطلاق کی آیت ۵ میں حاملہ کی عدّت وضع حمل بیان کی گئی ہے۔ اب اگر کوئی خاتون بیوہ بھی ہو اور حاملہ بھی تو اس کی عدّت کیا ہو گی؟ اس پر صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف رائے ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس سوال کے جواب میں فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ النساء (یعنی سورۃ الطلاق) بڑی سورۃ النساء (یعنی سورۃ البقرۃ) کے بعد نازل ہوئی تھی[1]۔ گویا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ یہ اصول بیان فرما رہے تھے کہ بعد والا حکم پہلے والے حکم کا مخصص، مقید یا ناسخ ہوتا ہے۔

۲۔ کسی معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا چاہیے کہ اس فیصلہ سے بالآخر کیا نتائج برآمد ہوں گے۔ اسی طرح کسی چیز کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرتے ہوئے یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اس کے نتائج کیا نکلتے ہیں۔ اگر کسی چیز کے نتائج غلط نکل رہے ہوں تو اس کو ناجائز قرار دیا جانا چاہیے۔ اس اصول کی بنیاد پر خود قرآن پاک میں کئی احکام دیئے گئے ہیں۔ احادیث میں بہت سے معاملات میں یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے بھی اس اصول کی بنیاد پر بہت سے معاملات کا فیصلہ کیا۔ جب حضرت عمر فاروقؓ کے دور میں شراب خوری کی سزا کے تعین کی بابت مشورہ ہوا تو حضرت علیؓ نے اس کے لیے اَسّی کوڑوں کی سزا تجویز کی اور فرمایا کہ جو شراب پیتا ہے وہ نشہ میں آکر ہزیان بکتا ہے اور جو شخص ہذیان بکتا ہے وہ بہتان طرازی

۱۔ صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله والذین یتوفون منکم......

بھی کر گزرتا ہے جس کی سزا اسّی کوڑے ہے[1]۔ لہٰذا شراب نوشی کی سزا بھی اسّی کوڑے ہی ہونی چاہیے۔ قانون سازی کا یہ اصول اصطلاح میں حکم بالمآل کہلاتا ہے، یعنی کسی چیز کی بابت فیصلہ کرنے میں اس کے انجام اور نتائج کو پیشِ نظر رکھنا۔

۳۔ سیدنا عمر فاروق ؓ کے زمانہ میں یمن میں ایک عورت نے اپنے آشنا اور اس کے ایک ملازم سے مل کر اپنے سوتیلے بیٹے کو قتل کر ڈالا۔ یمن کے گورنر حضرت یعلیٰؓ نے امیر المؤمنین کو ریفرنس بھیجا اور پوچھا کہ اس صورت حال میں کیا حکم ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے جواب میں لکھا کہ سب لوگوں کو قتل کر دیا جائے اور فرمایا کہ اگر صنعاء (یمن کے دارالحکومت) کے تمام باشندے اس بچے کے قتل میں شریک ہوتے تو میں سب کو اس بچہ کے قصاص میں قتل کرا دیتا[۲]۔ یہاں واضح طور پر آنجناب نے سدِّ ذریعہ کا اصول مدنظر رکھتے ہوئے تمالو کا قاعدہ وضع کیا۔

۴۔ سیدنا عمر فاروق ؓ نے کسی مستغیث کی شکایت پر ایک خاتون کو طلب فرمایا۔ آنجناب کی طلبی کا حکم آنے سے وہ ایسے خوف اور دہشت کا شکار ہوئی کہ اس کو اسقاطِ حمل ہو گیا۔ حضرت عمر فاروق ؓ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ حضرت علیؓ نے مشورہ دیا کہ اس بچہ کی دیت آپ پر واجب ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ رائے قبول کی اور اپنی عاقلہ کے ذریعہ مرنے والے بچہ کی دیت ادا کرائی[۳]۔ اس رائے کے قائم کرنے میں ان دونوں اکابر صحابہؓ نے قیاس سے کام لیا۔

عہدِ صحابہؓ میں اصولی مباحث

دورِ صحابہ کرامؓ میں اصولِ فقہ کے قواعد وکلیات کی جامع ترین تلخیص حضرت عمر فاروق ؓ کے اس مشہور ومعروف خط میں ملتی ہے جو آنجناب نے بصرہ کے چیف جسٹس اور صحابی جلیل حضرت ابو موسیٰ

۱۔ موطا امام مالک، کتاب الاشربة، باب ماجاء فی حد الخمر
۲۔ بیہقی، السنن الکبری، کتاب الجنایات، باب النفر یقتلون الرجل
۳۔ عبدالرزاق، المصنف، کتاب العول، باب من افزعه السلطان

اشعریؓ کو لکھا تھا۔ اصلاً تو یہ خط اسلام کے قانون ضابطہ کے بارے میں ضروری ہدایات پر مشتمل ہے لیکن اس میں بڑی اہم اصولی بحثیں بھی آ گئی ہیں۔ ذیل میں تاریخ کی اس نہایت اہم قانونی دستاویز کا ترجمہ اور مختصر تشریح دی جا رہی ہے جس سے دورِ صحابہؓ میں اصولِ فقہ کی بنیادوں کی تشکیل کے انداز و رجحان کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

حضرت عمرؓ کا حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام خط

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو نہایت مہربان اور رحم والا ہے۔

اللہ کے بندے عمر بن الخطاب امیر المومنین کی طرف سے عبداللہ بن قیس (ابو موسیٰ اشعری کے نام۔

السلام علیکم

اما بعد!

نظام قضاء کا قیام ایک محکم فریضہ اور ایک ایسی سنت ہے جس کا ہمیشہ اتباع کیا گیا ہے۔ لہٰذا جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہو تو تم پہلے اس کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ جو حق نافذ نہ کیا جا سکے اس کے بارے میں باتیں بنانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اپنی نشست و برخاست اور چہرے کے تاثرات تک میں لوگوں کے درمیان برابری اور مساوات قائم رکھو تا کہ کوئی بااثر آدمی یہ غلط امید نہ رکھے کہ تم سے کسی کے خلاف کوئی زیادتی کرا لے گا اور کوئی کمزور شخص اس سے مایوس نہ ہو کہ اس کو تمہارے ہاں سے عدل و انصاف ملے گا اور اسی طرح کوئی کمزور شخص تمہاری سختی سے خوفزدہ نہ ہو۔

بارِ ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور قسم اس شخص کی ذمہ داری ہے جو دعویٰ کی صحت کا انکار کر رہا ہو۔ لوگوں (بعض روایات کے الفاظ ہیں: مسلمانوں) کے درمیان ہر قسم کی صلح، مصالحت اور راضی نامہ جائز ہے سوائے اس صلح یا راضی نامہ کے جو کسی حرام کو حلال قرار دے دے یا کسی حلال کو حرام قرار دے دے۔

اگر تم نے کل کوئی فیصلہ کیا ہے اور آج تم نے اس پر دوبارہ غور وفکر کیا ہے اور تم کو راہ راست کی طرف راہنمائی حاصل ہوگئی ہے تو محض یہ بات کہ تم کل ایک فیصلہ کر چکے ہو تمہیں ہرگز ہرگز حق کی طرف رجوع کرنے سے باز نہ رکھے، اس لیے کہ یاد رکھو حق ایک اٹل حقیقت ہے اس کو کوئی دوسری چیز باطل یا غلط نہیں ٹھہرا سکتی اور یاد رکھو کہ باطل پر اڑے رہنے سے کہیں بہتر ہے کہ حق کی طرف رجوع کر لیا جائے۔

جن معاملات میں قرآن وسنّت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے ہیں ان کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے تم پہلے قرآن وسنّت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور اصولوں سے واقفیت حاصل کرو اور پھر نئے معاملات کو ان اصولوں پر قیاس کرلو، اس کے بعد جو حل تمہاری رائے میں اللہ کو زیادہ محبوب، اس کی مرضی کے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ معلوم ہو اس کو اختیار کرلو۔

جو شخص تمہارے سامنے یہ دعویٰ کرے کہ اس کے پاس اپنے موقف کی تائید میں کوئی حق بات موجود ہے جو اس وقت وہ پیش کرنے سے قاصر ہے تو اس کو اتنی مہلت دو کہ وہ اس بات کو پیش کر سکے۔ اس مہلت کے اندر اندر اگر وہ کوئی ثبوت لے آیا تو وہ اس کی بنیاد پر اپنا حق لے لے گا، بصورت دیگر تمہارے لیے جائز ہوگا کہ تم اس کے خلاف فیصلہ دے دو۔ ایسا کرنے سے اس کو کوئی عذر پیش کرنے کا موقعہ نہ ملے گا اور اس کی بے بصیرتی اس پر واضح ہو جائے گی۔

مسلمان سب کے سب عادل ہیں اور ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف قابل قبول ہے، سوائے اس شخص کے جسے کوئی سزائے حد دی گئی ہو، یا اس کے بارے میں یہ تجربہ ہو چکا ہو کہ وہ جھوٹی گواہی دیتا ہے، یا اس (کی جانبداری) کے بارے میں اس وجہ سے کوئی بدگمانی کی جا رہی ہو کہ وہ صاحب معاملہ کا (جس کے حق میں گواہی دے رہا ہے) کوئی رشتہ دار یا تعلق دار ہے۔

جہاں تک (گواہی کے معاملہ میں) لوگوں کی پوشیدہ اور چھپی ہوئی باتوں کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس کی ذمہ داری خود اپنے اوپر لے لی ہے۔ اب تمہاری ذمہ داری صرف یہ ہے کہ

پیش کردہ ثبوت کی بنیاد پر فیصلہ کرو۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حدود سے بچا لیا ہے کہ سوائے واضح اور مضبوط ثبوت یا قسم (حلفیہ اقرار) کے حد جاری نہیں ہو سکتی۔

(کمرہ عدالت میں) غصہ سے پرہیز کرو، تنگ دلی اور پریشانی سے بچو، لوگوں کی مقدمہ بازی سے اکتاہٹ اور تکلیف محسوس نہ کرو، اس لیے کہ یہی وہ مواقع ہیں جہاں تمہیں حق نافذ کرنا ہے۔ یہ کام تمہارے لیے اللہ کے ہاں اجر کا موجب اور آخرت میں بہترین ذخیرہ کا سبب بنے گا۔ جو شخص اپنے اور اللہ کے درمیان حق کے معاملہ میں نیت کو صاف اور خالص کر لیتا ہے، چاہے اس کا نتیجہ اس کے اپنے ہی خلاف پڑ رہا ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے اور لوگوں کے درمیان کے معاملات کو بھی صاف اور خالص کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص دنیا کے سامنے خود کو اس طرح مزین کر کے پیش کرے گا کہ اصل حقیقت جس کو اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے اس سے مختلف ہو تو ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ رسوا کرے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صرف وہی عبادت قبول کرتا ہے جو خالص اسی کے لیے ہو۔ تو بتاؤ! تمہارا کیا خیال ہے اس اجر و ثواب کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ نے دنیاوی رزق اور اخروی خزائن رحمت کی شکل میں بندوں کے لیے محفوظ کر رکھا ہے؟ (کیا اس کا مستحق کوئی غیر مخلص شخص ہو سکتا ہے؟) والسلام علیکم [1]۔

حضرت عمرؓ کے خط پر ایک نظر

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں اس اہم اور تاریخی دستاویز کی مختصر تشریح بھی دے دی جائے اور اس دستاویز میں جو اہم اصولی اور قانونی سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کی وضاحت اور نشاندہی بھی کر دی جائے۔ ذیل کی اس مختصر تشریح میں حافظ ابن قیم جوزیہؒ (م ۷۵۱ھ) کی اس عالمانہ اور فاضلانہ شرح سے بھی استفادہ کیا گیا ہے جو ان کی مایہ ناز تالیف اعلام الموقعین میں شامل ہے۔ حافظ ابن قیمؒ کی اس شرح کا مکمل ترجمہ تو طویل فرصت کا متقاضی ہے۔ یہاں اس کے اہم مباحث کی تلخیص پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

۱۔ یہ خط حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین، فصل خطاب عمر الی ابی موسی میں تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ مشہور اور جلیل القدر صحابی ہیں۔ آپ کا اصل اسم گرامی عبداللہ بن قیسؓ ہے۔ مکہ مکرمہ میں اسلام کے ابتدائی دور میں ایمان لے آئے تھے۔ گو اصل میں یمن کے رہنے والے تھے لیکن قبول اسلام کے بعد مکہ مکرمہ ہی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ بسے تھے۔ آپؓ نے حبشہ بھی ہجرت فرمائی تھی۔ ہجرت مدینہ کے بعد آپ بھی دیگر مہاجرین حبشہ کے ہمراہ مدینہ منورہ تشریف لے آئے اور پھر قریب قریب تمام غزوات ومہمات میں سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دوش بدوش شرکت کی۔ ۹ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو یمن کے علاقوں زبید اور عدن کا گورنر مقرر فرمایا۔ ۱۷ھ میں حضرت عمر فاروقؓ نے آپ کو بصرہ کا گورنر اور صدر قاضی مقرر کیا۔ اس حیثیت میں آپ نے وہاں بہت سے تاریخی کارنامے انجام دیئے۔ حضرت عمر فاروقؓ کو اپنے جن حکام وقضاۃ پر بہت گہرا اعتماد تھا ان میں سے ایک حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ بھی تھے۔ حضرت عمر فاروقؓ آپ کو وقتاً فوقتاً بہت سے خطوط اور مراسلے لکھتے رہتے تھے جن میں سے بعض کا ذکر حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے، چند ایک کا متن بھی محدثین ومورخین نے محفوظ رکھا ہے۔ خود حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا طریقہ تھا کہ حضرت عمرؓ کے ان تمام خطوط کی نقلیں محفوظ رکھا کرتے تھے۔ اپنے انتقال کے وقت انہوں نے وصیت فرمائی تھی کہ ان کی وفات کے بعد یہ قیمتی ذخیرہ ان کے صاحبزادے حضرت ابو بردہؓ کو دے دیا جائے جو خود بھی شرف صحابیت سے ممتاز تھے۔ یہ سارے خطوط حضرت ابو بردہؓ کو مل گئے جو ان کی روایت بھی کیا کرتے تھے اور مشتاقانِ علم کو ان کی نقلیں بھی دے دیا کرتے تھے۔ مشہور محدّث سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) بیان کرتے ہیں کہ ان سے ابوعبداللہ بن ادریسؒ نے بیان کیا کہ ایک روز میں حضرت ابو بردہؓ کے صاحبزادے سعید بن ابی بردہؒ کے ہاں گیا اور ان سے خواہش ظاہر کی کہ مجھے وہ خطوط دکھا دیں جو حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھے تھے اور انہوں نے وہ سب آپ کے والد کو دے دیئے تھے۔ ابوعبداللہ بن ادریسؒ کہتے ہیں کہ سعید بن ابی بردہؒ گئے اور بہت سے خطوط نکال کر لائے، ان میں یہ خط بھی تھا۔ اس تحریری شہادت کے علاوہ تابعین کی ایک بڑی تعداد نے اس خط کی زبانی روایت بھی کی ہے۔

۱۔ ''جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہو تو تم اس کو اچھی طرح سمجھ لو۔''

جاننا چاہیے کہ کوئی مفتی یا حاکم عدالت اس وقت تک نہ تو حق کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے اور نہ فتویٰ جاری کر سکتا ہے جب تک اس کو فہم صحیح کی نعمت سے نہ نوازا جائے۔ فہم صحیح اور نیک نیتی، یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی وہ جلیل القدر اور عظیم الشان نعمتیں ہیں جن سے بڑھ کر صرف نعمت اسلام ہی ہو سکتی ہے۔ بلکہ صحیح اسلام کی بنیاد ہی یہ دونوں چیزیں ہیں اور اسلام کی اساس انہی دونوں پر قائم ہے۔

ایک قاضی اور مفتی کو دو قسم کے فہم کی ضرورت پڑتی ہے:

۱۔ سب سے پہلے تو اس واقعہ کی صحیح سمجھ جو پیش آیا ہے۔ یہ سمجھ قرائن، علامات اور دوسری نشانیوں پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

۲۔ دوسرے اس بات کی سمجھ کہ اس پیش آمدہ واقعہ میں کیا کرنا چاہیے، یعنی اس معاملہ میں وہ حکم شرعی کیا ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوتا ہے۔

اس کے بعد ان دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔ اب جو شخص بھی اس معاملہ میں مقدور بھر کوشش کرے گا اور اپنی تمام صلاحیتوں کو اس کام میں بروئے کار لائے گا وہ ایک یا دوگنے اجر کا ضرور مستحق ہوگا۔ صحیح اور حقیقی عالم وہی ہے جو واقعہ کا صحیح فہم حاصل کر کے اس میں غور و فکر کرے اور اس غور و فکر کے ذریعہ اسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی پتا چل جائے۔ بالکل اسی طرح جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں گواہ نے ان کی قمیص پیچھے سے پھٹی ہوئی دیکھ کر فوراً یہ پتا لگا لیا کہ حضرت یوسفؑ بالکل بری اور پاک دامن ہیں اور اپنے بیان میں سچے ہیں[1] یا جس طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ کہہ کر کہ چھری لاؤ! میں اس بچے کو کاٹ کر تم دونوں میں تقسیم کر دوں، بچے کی دعویدار دونوں عورتوں میں سے اس کی اصل ماں کو پہچان لیا[2]، یا جس طرح حضرت علیؓ نے اس عورت سے جو حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ کا خط لے کر جا رہی تھی، یہ کہہ کر خط برآمد کرا لیا کہ اگر تو نے خط نکال کر نہ دیا تو ہم تجھے برہنہ کر کے تیری

۱۔ یوسف ۱۲:۲۶ تا ۲۸

۲۔ صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب قال اللہ تعالیٰ ووھبنا لداود سلیمان نعم العبد

تلاش لیں گے[۱]۔

جو شخص بھی شریعت کے احکام اور صحابہ کرامؓ کے فیصلوں کا بغور مطالعہ کرے گا اس کو جا بجا یہی نکتہ کارفرما ملے گا لیکن جو شخص اس نکتہ کو سمجھے بغیر یہ کام کرے گا وہ لوگوں کے حقوق بھی ضائع کرے گا اور شریعت کو بھی بدنام کرے گا اور اس کی طرف غلط باتیں منسوب ہوں گی۔

۲۔ ''جو حق نافذ نہ کیا جا سکے اس کے بارے میں باتیں بنانے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔''

حضرت عمرؓ کا مقصود یہاں حق کے نفاذ کی اہمیت ظاہر کرنا ہے۔ اگر حاکم عدالت یا حکومت کسی کا حق تسلیم تو کرے لیکن یا تو اسے نافذ نہ کرے یا نافذ کرنے کی اس میں قدرت و اہلیت نہ ہو تو پھر محض زبانی اس کو تسلیم کرنا بیکار ہے۔ حق دار کو اس زبانی تسلیم کرنے سے آخر کیا فائدہ ہوگا؟

۳۔ ''بارِ ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور قسم اس شخص کی ذمہ داری ہے جو دعویٰ کی صحت سے انکار کر رہا ہو۔''

اصل عربی الفاظ ہیں: البینة علی المدعی یعنی واضح ثبوت مدعی کے ذمہ ہے۔ قرآن مجید، احادیث اور صحابہ کرامؓ کے اقوال میں جہاں جہاں بینہ کا استعمال ہوا ہے اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو حق کو پورے طور پر واضح اور پورے طور پر ثابت کر دے۔ مثال کے طور پر حسب ذیل آیات ملاحظہ فرمائیے:

۱۔ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ [الحدید ۵۷:۲۵]

ہم نے اپنے رسولوں کو (حق کی) واضح اور کھلی نشانیاں دے کر بھیجا۔

۲۔ قُلْ اِنِّی عَلٰی بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّیْ [الانعام ۶:۵۷]

آپ کہہ دیجئے کہ میں اس واضح اور قطعی دلیل پر قائم ہوں جو میرے رب کی طرف سے آئی ہے۔

۳۔ آتَيْنَا هُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلٰی بَيِّنَةٍ مِّنْهُ [فاطر ۳۵:۴]

ہم نے ان لوگوں کو کتاب دی، پس اب وہ اس کی فراہم کردہ ایک واضح دلیل

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب غزوة الفتح و ما بعث حاطب بن ابی بلتعة ......

رکھتے ہیں۔

ایسی آیات قرآن مجید میں بے شمار ہیں۔ان میں سے کسی بھی آیت میں بینہ کا لفظ گواہوں کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔لہٰذا جب ہم حدیث میں پڑھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے پوچھا: کیا تمہارے پاس بینہ ہے، یا اس خط میں حضرت عمرؓ نے لکھا: بینہ مدعی کے ذمہ ہے تو ان سب جگہ بینہ سے مراد ہے وہ واضح اور حتمی ثبوت جس سے کسی دعویٰ یا بیان کی صداقت واضح ہو جائے۔لہٰذا اس لفظ کے عمومی معنی اور مفہوم کو گواہوں کی کسی طے شدہ تعداد سے محدود کرنا صحیح نہیں۔ گواہی بھی بینہ (واضح ثبوت) کی بہت سے اقسام میں سے ایک ہے۔بینہ کے ان بہت سے معانی کو ختم کر کے صرف گواہی کے معنی لینے کے بڑے خطرناک نتائج نکلے ہیں اور بہت سے حق داروں کی حق تلفی ہوئی ہے۔ہر معاملہ میں گواہوں پر اصرار کرنے اور دیگر ذرائع ثبوت کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے ظالم اور حق ناشناس لوگوں کو صرف اس وجہ سے کھل کھیلنے کا موقعہ ملا کہ ان کو یقین تھا کہ ان کی حرکت کی گواہی دینے والے دو گواہ دستیاب نہ ہوں گے۔اگر بینہ کے قرآنی معنی و مفہوم کو سامنے رکھا جاتا تو یہ صورت پیدا نہ ہوتی۔

۴۔ ''لوگوں (یا مسلمانوں) کے درمیان ہر قسم کی صلح، مصالحت یا راضی نامہ جائز ہے، سوائے اس صلح یا راضی نامہ کے جو کسی حرام کو حلال کر دے یا کسی حلال کو حرام کر دے۔''

یہ اصول ایک حدیث نبوی سے ماخوذ ہے۔انہی الفاظ میں ایک دوسرے جملہ کے اضافہ کے ساتھ یہ حدیث امام ترمذیؒ (م ۲۷۹ھ) اور دوسرے محدثین نے حضرت عمرو بن عوف المزنیؓ کے حوالہ سے روایت کی ہے، وہ زائد جملہ یہ ہے: **والمسلمون علی شروطھم إلاشرطا حرم حلالاً او احل حراماً**[۱] مسلمانوں کے مابین جو بھی شرائط طے ہوں وہ باقی رکھی جائیں گی، سوائے ان شرائط کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کر دیں۔اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے درمیان ہر

۱۔ **جامع الترمذی، کتاب الاحکام، باب ما ذکر عن رسول اللہ صلی علیہ وسلم فی الصلح ......**

قسم کی صلح اور مصالحت کو پسندیدہ قرار دیا ہے۔قرآن مجید میں بین الاقوامی معاملات سے لے کر گھریلو اختلافات تک تمام مسائل کو صلح صفائی، مصلحت اور راضی نامہ سے حل کرنے کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہا صحابہ کرامؓ کے درمیان پیدا ہو جانے والے اختلافات کو صلح اور راضی نامہ سے طے کرایا۔

اسلامی شریعت میں حقوق کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

۱۔حقوق اللہ

۲۔حقوق العباد

حقوق اللہ میں کسی قسم کی صلح یا راضی نامہ کی گنجائش نہیں، مثلاً حدود کا نفاذ، زکوٰۃ کی ادائیگی اور کفارہ کی ادائیگی وغیرہ کے امور میں کوئی مصالحت نہیں ہوسکتی۔ان معاملات میں بندہ اگر اللہ تعالیٰ سے صلح کرنا چاہتا ہے تو اس کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ان حقوق کی انجام دہی میں پوری پوری کوشش کرے اور کسی قسم کی کوتاہی کو دخل نہ دے۔یہی وجہ ہے کہ مثلاً حدود کے معاملات میں اس طرح کے راضی نامے نہیں ہو سکتے اور جب حدود کے مقدمات عدالت میں دائر ہو جائیں یا حکام (مثلاً پولیس) کے نوٹس میں آ جائیں تو پھر سفارش کرنے والے اور سفارش سننے والے دونوں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت برستی ہے۔

اس کے برعکس حقوق العباد میں صلح کی بھی گنجائش ہے، ایک شخص اپنا حق معاف بھی کر سکتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ بھی لے سکتا ہے۔لیکن مصالحت ایسی ہونی چاہیے جو عادلانہ ہو، انصاف پر مبنی ہو اور ظلم و زیادتی پر مبنی نہ ہو۔قرآن مجید میں ہے:

فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ [الحجرات ۴۹:۹]

دونوں کے درمیان عدل و انصاف کے مطابق صلح کرادو۔

اگر یہ مصالحت غیر منصفانہ ہو تو پھر وہ سراسر ظلم ہوگی۔ بہت سے لوگ مصالحت کرتے یا کراتے وقت عدل کے تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھتے بلکہ ظالمانہ اور غیر منصفانہ انداز میں صلح کرانے کی

کوشش کرتے ہیں۔

بعض اوقات لوگ مصالحت کرتے وقت ایسی شرائط رکھ دیتے ہیں جن کا اثر شریعت کے مقرر کردہ حلال وحرام پر بھی پڑتا ہے۔ مثلاً ایسی شرائط رکھ دی جاتی ہیں جن کی بنیاد سود خوری یا کسی حد شرعی کی موقوفی یا ایسی ہی کسی چیز پر ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر شرط ظالمانہ سمجھی اور مسترد کر دی جائے گی۔ جائز صلح کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایسی شرائط ہوں جن سے اللہ کی رضا بھی حاصل ہو اور بندے بھی خوش ہو جائیں، ایسی صلح ہی عادلانہ، منصفانہ اور مبنی برحق صلح کہلائے گی۔ جو شخص یہ صلح کرائے اس کے لیے ضروری ہے کہ اسے واقعہ زیر بحث کی تمام تفصیلات کا علم ہو، ایسے واقعہ میں کیا کرنا چاہیے اس کو جانتا ہو اور عدل وانصاف کے تقاضے پورے کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اگر یہ سب صفات اس شخص میں موجود ہیں تو ایک حدیث مبارک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس صلح کرانے والے کو دن روزہ دار وشب زندہ دار سے بہتر قرار دیا ہے وہ ایسے ہی لوگوں کو قرار دیا ہے[1]۔

حضرت ابوالدرداءؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا اخبر کم بافضل من درجة الصیام والصلوة والصدقة قالوا بلی قال اصلاح البین و فساد ذات البین الحالقة[2]

کیا میں تمہیں ایسا کام نہ بتاؤں جو درجے میں روزہ، نماز اور زکوٰۃ سے بھی افضل ہو۔ لوگوں نے کہا: کیوں نہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپس میں صلح کراؤ، آپس کا فساد مونڈ دینے والا ہے یعنی صفایا کر دینے والا ہے۔

۵۔ ''اگر تم نے کل کوئی فیصلہ کیا ہے اور آج تم نے اس پر دوبارہ غور و فکر کیا ہے اور تم کو راہ راست کی طرف راہنمائی حاصل ہوگئی ہے تو محض یہ بات کہ تم کل ایک فیصلہ کر

۱۔ سنن ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی اصلاح ذات البین

۲۔ مسند احمد بن حنبل: ۶/۴۴۵۔ سنن ابوداؤد، کتاب الأدب، باب فی اصلاح ذات البین

چکے ہو تمہیں ہرگز ہرگز حق کی طرف رجوع کرنے سے باز نہ رکھے۔ اس لیے کہ یاد رکھو حق ایک اٹل حقیقت ہے اس کو کوئی دوسری چیز باطل یا غلط نہیں ٹھہرا سکتی، اور یاد رکھو کہ باطل پر اڑے رہنے سے کہیں بہتر ہے کہ حق کی طرف رجوع کر لیا جائے۔''

یعنی اگر حاکم عدالت اپنے اجتہاد کی روشنی میں آج کوئی فیصلہ کرتا ہے یا کوئی فقیہ اور قانون دان آج کسی فقہی معاملہ میں کوئی رائے قائم کرتا ہے اور کل مزید غور وفکر کرنے سے یا مزید مطالعہ کرنے سے یا کچھ اور نئی معلومات وحقائق سامنے آنے سے وہ اپنی رائے بدل لیتا ہے تو اس کو دوسری رائے پر عمل کرنے میں کسی جھجک، خوف یا شرم کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہیے۔ مسلمان کی شان ہی یہ ہے کہ جونہی اس کو حق کا علم ہو، فوراً اس کی طرف پیش قدمی کرتا ہے اور سابقہ تمام تعصبات کو جھٹک کر پھینک دیتا ہے۔ ایسے ہی ایک موقع پر خود حضرت عمرؓ نے ایک ملتے جلتے معاملہ میں بعد میں جو فیصلہ کیا وہ ان کے ایک سابقہ فیصلہ سے مختلف تھا، اس پر ایک شخص نے کہا: آپ نے فلاں فلاں موقعہ پر تو یہ فیصلہ نہیں کیا تھا؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا:

تلک علی ماقضینا یومیئذ و ھذہ علی ماقضینا الیوم(۱)

وہ معاملہ اس طرح طے ہوا جیسے ہم نے اس وقت فیصلہ کیا تھا اور یہ معاملہ اس طرح طے ہوگا جیسے ہم آج فیصلہ کر رہے ہیں۔

۶۔ ''جن معاملات میں قرآن وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور تمہارے دل میں کھٹکتے ہیں ان کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ سے کام لو۔ ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے تم پہلے قرآن وسنت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور اصولوں سے واقفیت حاصل کرو اور پھر نئے معاملات کو ان اصولوں پر قیاس کر لو۔ اس کے بعد جو حل تمہاری رائے میں اللہ کو زیادہ محبوب، اس کی مرضی کے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ معلوم ہو اس کو اختیار کر لو۔''

۱۔ اعلام الموقعین، جلد اوّل، فصل قد یتغیر الحکم بتغیر الاجتہاد

اس فقرہ کی شرح میں حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے بڑی طویل بحث کی ہے اور حامیانِ قیاس اور مخالفینِ قیاس کے دلائل پر بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ یہ پوری بحث اسلام کے اصولِ قانون کے اہم باب مآخذِ قانون اور نہایت اساسی مہتم بالشان مباحث سے تعلق رکھتی ہے۔

اس عبارت کی شرح میں حافظ ابن قیمؒ نے قیاس کی مشروعیت کے وہ دلائل ذکر کیے ہیں جو علمائے اصول نے قیاس کی تائید میں بیان فرمائے ہیں۔ خود کلام الٰہی میں ایک حقیقت کے اثبات کے لیے اس کو دوسری طے شدہ اور تسلیم شدہ حقیقت پر قیاس کر کے دکھایا گیا ہے۔ موت کے بعد دوبارہ زندگی کو پہلی زندگی پر اور قبر سے جی اٹھنے کو مردہ زمین کے جی اٹھنے پر قیاس کیا گیا۔ حافظ ابن قیمؒ کے اندازہ کے مطابق اس طرح کے قیاس کی قرآن پاک میں چالیس سے زائد مثالیں ملتی ہیں۔ علمائے اصول نے قیاس کی جو بڑی بڑی قسمیں قرار دی ہیں (مثلاً قیاس علت، قیاس دلالت، قیاس شبہ) ان سب کے نمونے حافظ ابن قیمؒ نے قرآن پاک سے دکھائے ہیں۔

قرآن پاک کی ان توجیہی مثالوں کا یہ نتیجہ تھا کہ فقہائے صحابہؓ نے نہ صرف اپنے زمانہ میں بلکہ خود عہد نبوی میں قیاس و اجتہاد سے کام لیا۔ صحابہ کرامؓ کے اس قیاس کو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبولیت و پسندیدگی کی سند سے مشرف فرمایا۔ حافظ ابن قیم نے **اعلام الموقعین** کی جلد اوّل میں ایسی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔

سیدنا عمر فاروقؓ کے اس ارشاد گرامی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ قاضی کو چاہیے کہ ایسے تمام معاملات میں جن کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی واضح ہدایت نہ ملتی ہو خوب غور و فکر سے کام لینے کے بعد ہی فیصلہ کرے۔ ایسے معاملات کا فیصلہ محض اندازہ اور ظن وتخمین سے نہیں کرنا چاہیے، بلکہ پوری تحقیق اور تلاش وجستجو کے بعد رائے قائم کرنی چاہیے۔ اس تاکیدی ہدایت سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ اگر کوئی شخص اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کو از خود منصب قضاء کے قبول کرنے میں سرگرمی نہیں دکھانی چاہیے۔ لیکن اجتہادی صلاحیت رکھنے کے باوجود ایسے مسائل آسکتے ہیں جن کے حل کرنے میں اسے دقت پیش آئے۔ اس لیے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم میں دیئے گئے احکام بہرحال معدود و محدود ہیں جبکہ مسائل و واقعات بے شمار اور لامحدود ہیں۔ ایسی صورت میں کبھی نہ کبھی ایسا ضرور ہو گا کہ ان محدود احکام میں سے کسی حکم کا کسی واقعہ پر اطلاق و انطباق کرنے میں دقت پیش آئے۔ اس دقت کو غور و فکر اور تدبّر و تامل ہی سے حل کیا جا سکتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اس تدبر و تامل کے بھی کچھ قواعد و ضوابط ہونے چاہئیں جو اس کو صحیح رخ پر ڈال سکیں۔ ایسے ہی ایک قاعدہ کی طرف حضرت عمرؓ نے مذکورہ بالا فقرہ میں اشارہ کیا ہے، یعنی پہلے ان کلیات اور اصول کی معرفت حاصل کرو جن کے تحت قرآن و سنّت کے احکام منضبط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ان کلیات و اصول میں جو اصول و کلیات ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، ان کی معرفت اور پہچان حاصل کرو۔ اس کے بعد تمہارے لیے کام آسان ہو جائے گا اور جب بھی کوئی نئی صورت حال پیدا ہو گی تم فوراً ان اصول و کلیات اور ان اشباہ و نظائر میں سے کسی کے تحت اس کو لے آؤ گے اور اس کا حکم اس نئی صورت حال پر بھی منطبق کر لو گے۔ یہ کام کرنے کے بعد تم دیکھو کہ نئی صورت حال پر کون کون سے اصول و کلیات اور کون کون سے اشباہ و نظائر کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ان سب میں جو حکم تمہاری رائے میں اللہ کو سب سے زیادہ محبوب، اس کی مرضی کے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ ملتا جلتا معلوم ہو اس کو اختیار کر لو۔ یہی قیاس کا بنیادی اصول ہے اور اس پر فقہ اسلامی کے چوتھے اور اہم مأخذ قیاس کی عمارت قائم ہے۔

۷۔ ''جو شخص تمہارے سامنے یہ دعویٰ کرے کہ اس کے اپنے موقف کی تائید میں کوئی حق بات موجود ہے جو وہ اس وقت پیش کرنے سے قاصر ہے تو اس کو اتنی مہلت دو کہ وہ اس بات کو پیش کر سکے۔ اس مہلت کے اندر اندر اگر وہ کوئی ثبوت لے آیا تو وہ اس ثبوت کی بنیاد پر اپنا حق وصول کر لے گا، بصورت دیگر تمہارے لیے جائز ہو گا کہ تم اس کے خلاف فیصلہ دے دو۔''

ایسا کرنا دراصل عدل و انصاف کے تقاضوں کو مکمل طور پر پورا کرنے کے مترادف ہے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مدعی کے پاس ثبوت ہوتا ہے لیکن فوری طور پر اس کو عدالت میں پیش کرنا مدعی کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اگر جلد بازی میں فیصلہ کیا جائے اور مدعی کو ثبوت پیش کرنے کا موقعہ نہ دیا جائے تو اس کا حق مجروح ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ اس کام کے لیے مہلت طلب کرے تو اس کو مہلت دینی چاہیے۔ اس مہلت کی کوئی متعین مدت مقرر کر دینا مناسب نہیں ہے۔ بعض فقہاء نے تین دن کی مدت جو تجویز کی ہے وہ بھی ضروری معلوم نہیں ہوتا، بلکہ مقدمہ کی نوعیت کے پیش نظر عدالت خود ہی کوئی مناسب مدت مقرر کر سکتی ہے۔ لیکن اگر عدالت کو اس کا کسی وجہ سے یقین ہو جائے کہ یہ شخص محض مقدمہ کو طول دینا اور فریق مخالف کو پریشان کرنا چاہتا ہے تو پھر عدالت کو چاہیے کہ ایسے شخص کو کوئی مہلت نہ دے بلکہ فوراً ہی فیصلہ سنا دے۔ اس لیے کہ مہلت دینا صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ عدل کے تقاضے پورے ہوں۔ اگر مہلت کی وجہ سے عدل کے تقاضوں کو نقصان پہنچے تو پھر مہلت کی درخواست پر غور نہ کیا جائے۔

۸۔ ''مسلمان سب کے سب عادل ہیں اور ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف قابل قبول ہے، سوائے اس کے جس کو کوئی سزائے حد دی گئی ہو یا اس کے بارے میں یہ تجربہ ہو چکا ہو کہ وہ جھوٹی گواہی دیتا ہے یا اس (کی جانبداری) کے بارے میں کوئی بدگمانی اس وجہ سے کی جا رہی ہو کہ وہ صاحبِ معاملہ کا (جس کے حق میں گواہی دے رہا ہے) کوئی رشتہ دار یا تعلق دار ہے۔''

اللہ تعالیٰ نے اس امت کو امتِ وسط قرار دیا ہے۔ اس امت کا کام یہ ہے کہ یہ اپنے قول و فعل سے دنیا کے تمام انسانوں کے سامنے حق کا عملی نمونہ پیش کرے۔ وسط کے لفظی معنی ہی ہیں وہ بہترین چیز جو راہ راست پر ہو اور بیچ کی راہ پر عمل پیرا ہو۔ قریب قریب یہی معنی عدل کے بھی ہیں۔ اس لیے ہر مسلمان امتِ وسط کا رکن ہونے کی وجہ سے عادل ہے، سوائے اس شخص کے جس نے کسی وجہ سے اپنے صفتِ عدل کو خود مجروح کر لیا ہو۔ مثلاً جھوٹی گواہی دے کر لوگوں کے اعتماد کو ٹھیس پہنچائی ہو۔ ظاہر ہے جو شخص ایک بار جھوٹی گواہی دے چکا ہو اس کی گواہی پر آئندہ کیسے اعتماد کیا جا

سکتا ہے۔ اسی طرح جس پر کوئی سزائے حد جاری ہو چکی ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جا سکتی۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے ہی حد جاری شدہ لوگوں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ اسی طرح جس شخص کے بارے میں یہ بدگمانی کرنے کی مضبوط وجوہ موجود ہوں کہ وہ مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جا رہی ہے) سے اس گواہی کے عوض کوئی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جا سکتی۔

جہاں تک رشتہ داروں کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء اس بناء پر رشتہ داروں کی گواہی کو ہر صورت میں قبول کرنے کی طرف مائل ہیں کہ قرآن مجید یا سنت ثابتہ میں ایسی کوئی صراحت نہیں کہ رشتہ داروں کی گواہی رشتہ داروں کے حق میں ناقابل قبول ہے۔ یہ رائے امام ابن حزمؒ (م ۴۵٦ھ) اور دوسرے ظاہری فقہاء کی ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک (جن میں امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) شامل ہیں) ماں، باپ، دادا، دادی، نانا، نانی، بیٹا، بیٹی، پوتا، پوتی، نواسا اور نواسی کے علاوہ بقیہ سب رشتہ داروں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز ہے۔ کچھ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر کسی رشتہ دار کے بارے میں فریق مخالف کو یہ بدگمانی ہو کہ وہ جانبدار سے کام لے گا تو پھر اس کی گواہی مسترد کر دی جائے گی اور اگر ایسی کوئی بدگمانی نہ ہو تو پھر رشتہ داروں کی گواہی قابل قبول ہے۔

''یا اس کے بارے میں یہ تجربہ ہو چکا ہو کہ وہ جھوٹی گواہی دیتا ہے۔'' اس سے پتا چلتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک بار بھی جھوٹی گواہی کا مرتکب ہو جائے تو آئندہ اس کی کوئی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ جھوٹی گواہی کتنا بڑا جرم ہے اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں شرک اور جھوٹی بات کو ایک ہی سلسلہ بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ اس مضمون کی ایک حدیث بھی ہے، حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الا انبئکم باکبر الکبائر"؟ قلنا : بلی یا رسول اللہ : قال : "الإشراک باللہ و عقوق الوالدین". و کان متکئاً فجلس فقال "الا و

قول الزور، و شهادة الزور، ألا و قول الزور و شهادة الزور". فما زال يقولها، حتى قلت : لايسكت(۱)

کیا میں تم کو بہت بڑے بڑے کبیرہ گناہوں کے بارے میں بتاؤں؟ صحابہ کرامؓ کہتے ہیں کہ ہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ضرور ارشاد فرمایئے، آپ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، پھر والدین کی نافرمانی کرنا۔ یہ فرماتے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکیہ لگائے تشریف فرما تھے۔ پھر سیدھے ہو کر بیٹھے اور فرمایا: یاد رکھو اور جھوٹی بات، یاد رکھو اور جھوٹ بات۔ آپ ان الفاظ کو بار بار فرماتے رہے یہاں تک کہ ہمارے دلوں میں خیال آیا کہ کاش! اب حضور بس فرمائیں۔

حضرت انسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے بیان کیا: سب سے بڑے کبیرہ گناہ یہ ہیں: اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، بے گناہ جان کو قتل کرنا، والدین کی نافرمانی اور جھوٹی بات کہنا(۲)۔

حسن بن زیادؒ اپنے استاذ امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) سے نقل کرتے ہیں کہ ہم ایک روز محارب بن دثارؒ (م ۱۱۶ھ) کی عدالت میں بیٹھے ہوئے تھے کہ دو آدمی آئے۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کے خلاف کچھ رقم کا دعویٰ کیا۔ مدعی علیہ نے دعویٰ کی صحت سے انکار کیا اور مدعی سے ثبوت طلب کیا۔ اس پر ایک شخص آگے بڑھا اور مدعا علیہ کے خلاف گواہی دی۔ مدعا علیہ نے گواہ کا بیان سن کر کہا: نہیں! قسم ہے اس خدا کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں! اس شخص نے میرے خلاف حق کی مطابق سچی گواہی نہیں دی۔ میں تو اس کو ایک نیک شخص کے طور پر ہی جانتا ہوں، لیکن اس سے یہ لغزش ہوگئی ہے جو اس نے اس ناراضی کی بناء پر کی ہے جو اس کے دل میں میرے خلاف موجود ہے۔ محاربؒ یہ ساری گفتگو تکیہ لگائے سن رہے تھے۔ یہ آخری بات سن کر وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور بولے: اے

۱۔ صحيح البخاري، كتاب الادب، باب عقوق الوالدين

۲۔ حوالا بالا

شخص! میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا ہے، فرماتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے:

لیاتین علی الناس یوم تشیب فیه الولدان، و تضع الحوامل ما فی بطونها، و تضرب الطیر باذنابها و تضع ما فی بطونها من شدة ذلک الیوم، ولا ذنب علیها و ان شاهد الزور لایقار قدماه علی الارض حتی یقذف به فی النار

تمام انسانوں پر ایک دن ایسا ضرور آئے گا جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا، حاملہ عورتوں کے حمل ان کے پیٹوں سے گر جائیں گے، پرندے اپنی دُموں اور پروں کو پھڑ پھڑاتے ہوں گے اور ان کے پیٹوں میں بھی جو کچھ ہوگا سب باہر آ جائے گا۔ یہ سب اس دن کی شدت اور سختی کے ڈر سے ہوگا۔ یہ ان لوگوں کا حال ہوگا جنہوں نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ اس دن جھوٹا گواہ جب حساب کے لیے پیش ہوگا تو جونہی اس کے قدم زمین پر ٹکیں گے اس کو اٹھا کر جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔

پس اگر تو نے سچی گواہی دی ہے تو اللہ سے ڈر اور اپنی گواہی پر قائم رہ، اور اگر تو نے جھوٹی اور بے بنیاد گواہی دی ہے تو اللہ سے ڈر اور منہ ڈھک کر اس دروازہ سے باہر چلا جا[1]۔

۹۔ ''جہاں تک (گواہی کے معاملہ میں) لوگوں کی پوشیدہ اور چھپی ہوئی باتوں کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی ذمہ داری خود اپنے اوپر لے لی ہے۔''

یعنی جو شخص اپنے ظاہری اطوار و عادات اور عام چال چلن میں اچھا ہو اس کو ہمیں اچھا سمجھنا چاہیے اور اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے، اس کے دل کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اگر وہ شخص اپنے دل میں برا ہے تو اللہ اس سے خود نمٹ لے گا۔ جہاں تک معاملات دنیا کا (اور بالخصوص عدالتی

۱۔ اعلام الموقعین، جلد اوّل، فصل الکذب من الکبائر

معاملات کا) تعلق ہے تو اس کا فیصلہ لوگوں کے باطن پر نہیں بلکہ ظاہر پر ہوتا ہے۔ ان معاملات میں لوگوں کا ظاہر اصل ہے اور باطن اس کے تابع ہے۔ جب آخرت میں اصل فیصلہ ہوگا تو لوگوں کا باطن اصل ہوگا اور ظاہر اس کے تابع ہوگا۔

حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ عراق کے بعض فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) نے حضرت عمرؓ کے اس قول کا مطلب یہ لیا ہے کہ ہر اس مسلمان کی گواہی قبول کر لی جائے جس میں کوئی شک والی بات نہ ہو، چاہے وہ کتنا ہی انجان اور نا معلوم ہو۔ لیکن حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہمارے (حافظ ابن قیمؒ کے) خیال میں یہ مطلب نہیں نکلتا۔ خود حضرت عمرؓ ہی سے روایت ہے کہ اسلام میں کسی شخص کو برے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر گرفتار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ ہم سب صرف عادل گواہوں کو قبول کرتے ہیں۔ یہاں حضرت عمرؓ نے مثبت طور پر عادل گواہ کی گواہی کو قبول کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اس سے ان عراقی فقہاء کی رائے کی تائید نہیں ہوتی۔

عہد فاروقی کی اس تاریخ ساز دستاویز سے جو بات واضح طور پر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے سامنے وہ تمام بنیادی مسائل واضح اور منقح طور پر موجود تھے جن کی بنیاد پر اصولِ فقہ کی عظیم الشان عمارت وجود میں آئی۔ اس دستاویز میں (جو اصلاً قانون ضابطہ و مرافعات یعنی Procedural law کے مسائل سے بحث کرتی ہے) ایسے اہم مسائل کی نشاندہی بھی کی گئی ہے جو اصولِ فقہ کے مسائل ہیں۔ چنانچہ حق، نظیر، قیاس اور اشباہ و نظائر جیسے اہم اصولی مباحث کا تذکرہ اس میں موجود ہے۔

صحابہ کرامؓ کے بابرکت دور میں اٹھنے والے یہی وہ اصولی مسائل تھے جن کی بنیادیں ہمیں اس دستاویز میں ملتی ہیں۔ صحابہ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعین کا مبارک زمانہ ان بحثوں کی مزید پختگی کا زمانہ ہے۔ دوسری صدری ہجری کے اواخر میں یہ تصورات اتنے واضح اور پختہ ہو چکے تھے کہ اب ان پر باقاعدہ تحریریں سامنے آنے لگیں۔ آئندہ صفحات میں اصولِ فقہ کی انہی تحریروں اور کتابوں کا مختصر تعارف مقصود ہے۔

ان تحریروں کے تعارف سے پہلے یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیگر قوانین کے برعکس اسلامی قانون کی تاریخ میں فقہی جزئیات اور اصولی قواعد دونوں ایک ساتھ ہی سامنے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے جہاں اجتہاد کے ذریعہ بہت سی نئی فقہی جزئیات دریافت کیں وہاں انہوں نے بہت سے اصولی قواعد واحکام کا بھی پتا لگایا۔ اجتہاد کے بنیادی تصور ہی میں یہ بات بھی مضمر ہے کہ اجتہاد کا عمل انجام دینے کے لیے کچھ قواعد وضوابط بھی ہوں اور اس کا اسلوب اور منہاج بھی ہو جس کی مجتہد پیروی کرے۔ جب سے اجتہاد کا عمل جاری ہے اس وقت ہی سے اجتہاد کے کچھ نہ کچھ ضوابط بھی موجود ہیں اور کوئی نہ کوئی منہاج بھی موجود ہے۔ اوپر دور صحابہؓ میں بعض اصولی تصورات واحکام کی مثالیں دی گئی ہیں جن سے اس بات کی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اجتہادات کی پشت پر باضابطہ اصولی قواعد موجود تھے جن کی پیروی صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے ہو رہی ہے۔

تابعین اور تبع تابعین کے دور میں یہ دائرہ پھیل گیا۔ علقمہؒ (م۶۲ھ) اور ابراہیم نخعیؒ (م۹۵ھ) جیسے نامور فقہاء اور قاضی شریحؒ (م۸۷ھ) اور قاضی ایاس بن معاویہؒ (م۱۲۱ھ) جیسے جلیل القدر قانون ساز منصفوں کے اجتہادات کے نتیجہ میں روز روز نت نئے اصول سامنے آتے گئے اور اجتہاد واجماع کے کئی اسالیب اور مناہج پیدا ہوتے گئے۔

امام شافعیؒ کی کتاب الرسالة

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس گفتگو کا آغاز اصولِ فقہ اور اصولِ قانون کے موضوع پر اوّلین اور قدیم ترین دستیاب کتاب سے کیا جائے۔ امام محمد بن ادریس الشافعیؒ (م۲۰۴ھ) کی کتاب الرسالة بلاشبہ اس موضوع پر قدیم ترین اور اولین دستیاب باقاعدہ تصنیف ہے۔ اس کتاب میں امام شافعیؒ نے ان اصولی مسائل پر جو پہلی صدی ہجری کے اواخر پر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں دنیائے اسلام میں زیر بحث تھے ایک جامع اور متوازن نقطہ نظر پیش کیا۔ امام شافعیؒ کا مرتب کردہ یہ نقطہ نظر (Formulation) جمہور اہل سنت اور امت کے معتمد اہل علم کے دل کی آواز

تھا۔ کچھ اس کے مضامین کی جامعیت، کچھ اس میں بیان کردہ آراء اور نظریات کا اعتدال اور کچھ اس کے جلیل القدر مصنف کی عظیم شخصیت کا اثر، ان سب چیزوں نے مل کر کتاب الرسالة کو دنیائے اسلام میں ہر جگہ مقبول و متعارف کرا دیا۔ وہ دن اور آج کا دن، یہ کتاب اصولِ قانون کی تاریخ میں دنیا کی اوّلین اور ایک بہت مقبول اور اہم کتاب کے طور پر پڑھی اور پڑھائی جا رہی ہے۔ دنیا کی متعدد زبانوں بشمول اردو اور انگریزی میں اس کے تراجم ہو چکے ہیں۔

دوسری صدی ہجری کا زمانہ اسلامی علوم وفنون کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، خاص طور پر اس صدی کا نصف آخر غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اسلامی علوم وفنون کی تدوین وتشکیل کا عمل زور شور سے جاری تھا، تیزی سے پھیلتی ہوئی اسلامی ریاست اور بڑھتی ہوئی امت مسلمہ کے نئے مسائل کا حل سوچا جا رہا تھا، اسلام میں نئے نئے داخل ہونے والے ایرانی، مصری، ترک، عراقی، ہندوستانی، بربر اور دوسرے لوگ اپنے اپنے مقامی حالات اور رسوم و رواجات کے بارے میں اسلام کا موقف معلوم کر رہے تھے، مختلف تہذیبی اور فکری پس منظر رکھنے والے اہل دانش طرح طرح کے سوالات اٹھا رہے تھے اور دنیائے اسلام کے علمی حلقوں میں ان کے جوابات پر غور کیا جا رہا تھا۔

یہی وہ زمانہ تھا جب بعض لوگوں نے جن میں دوسری تہذیبوں کا پس منظر رکھنے والے چند نومسلم پیش پیش تھے، سنت کی تشریعی حیثیت، قرآن کی تعبیر وتشریح کے اصولوں، اجماع کی آئینی حیثیت، قوانین کے نفاذ میں تدریج، نسخ اور تخصیص جیسے امور کے بارے میں بعض شبہات اور تحفظات کا اظہار کیا۔ ان شبہات کے جواب میں فقہاء اور محدثین نے اپنے اپنے انداز میں امت کا موقف پیش کیا اور تحریری اور زبانی دونوں طرح سے پوچھنے والوں کو مطمئن کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، امام مالکؒ، امام لیث بن سعدؒ، امام محمد باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ نے مختلف اوقات میں اصولِ فقہ سے متعلق اہم مسائل و معاملات پر تحریریں مرتب کیں۔ لیکن یہ تحریریں یا تو اصولِ فقہ کے جزوی مسائل سے متعلق کسی سوال کا جواب تھیں یا وہ کسی وجہ سے

با قاعدہ اور مقبول و متعارف تصنیف کی حیثیت اختیار نہ کر سکیں۔ ان حالات میں اس امر کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ ان سب مسائل کے بارے میں ایک جامع اور مرتب و مربوط کتاب تیار کی جائے جس میں ان تمام سوالات کا واضح اور ٹھیک ٹھیک جواب دیا گیا ہو۔ اس ضرورت کے پیش نظر امام عبدالرحمٰن بن مہدیؒ (م ۱۹۸ھ) نے امام شافعیؒ سے درخوست کی کہ وہ تفسیر و تعبیر قرآن، حجیت حدیث، حجیتِ اجماع اور ناسخ و منسوخ جیسے مسائل پر ایک کتاب مرتب کریں۔ اس درخواست کے جواب میں امام شافعیؒ نے یہ کتاب مرتب کی جو الرسالة یا کتاب الرسالة کے نام سے چار دانگ عالم میں معروف، مقبول اور متداول ہے اور جو اصولِ فقہ کی وہ پہلی باقاعدہ اور مربط تصنیف ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ امام شافعیؒ نے پہلی بار یہ کتاب ۱۸۴۔۱۸۵ھ کے لگ بھگ مرتب کی۔ بعد میں اپنی زندگی کے آخری سالوں میں جب ان کا قیام مصر میں تھا تو انہوں نے اس میں مزید ترمیم و اضافے کیے اور اس کو موجودہ شکل دی۔

امام شافعیؒ نے الرسالة میں جن اہم اور بنیادی مسائل سے بحث کی ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ بعثتِ نبوی کے وقت کون کون سے مذہبی رویے پائے جاتے تھے اور لوگوں نے کس کس قسم کی گمراہیاں اختیار کر رکھی تھیں؟ قرآن مجید ان گمراہیوں سے نکلنے کا کیا راستہ بتاتا ہے؟ یہاں امام شافعیؒ ان آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ قران مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات ہر چیز کا واضح بیان ہیں۔

۲۔ بیان سے کیا مراد ہے اور بیان کی کیا کیا ممکنہ صورتیں ہیں؟ قرآن مجید کس طرح اور کس مفہوم میں لوگوں کے معاملات و مسائل کا بیان ہے۔ قرآن میں کون کون سے احکام، کون کون سے فرائض اور کون کون سے واجبات بتائے گئے ہیں۔ پھر جن احکام اور اصول و فرائض کا قرآن میں ذکر ہے ان کی وضاحت اور بیان کے لیے قرآن میں کیا کیا اسلوب اختیار کیے گئے ہیں؟ قرآن کے ذریعہ بیانِ احکام اور سنت کے ذریعہ بیانِ احکام میں کیا فرق ہے؟ قرآن و سنت کی تبیین و تشریح میں عربی زبان، عربی اسلوب اور عربی محاورہ کی کیا اہمیت ہے؟ گویا

قانون اور زبان ولغت کا آپس میں کیا تعلق ہے؟

۳۔ تعبیر نصوص میں عام اور خاص الفاظ کا مفہوم اور مقصود کیسے متعین کیا جائے گا؟ کن حالات میں عام کو خاص کے مفہوم میں اور خاص کو عام کے مفہوم میں لیا جائے گا۔ ان مباحث کے ذریعہ گویا امام شافعیؒ نے علم تعبیر قانون (Principal of Interpretation) کو مرتب کرنے کی طرف پہلا باضابطہ قدم بڑھایا۔

۴۔ کسی حکم یا نص کو سمجھنے میں اس کے سیاق وسباق کی کیا اہمیت ہے؟

۵۔ قرآن کے احکام کی تفسیر وتعبیر اور تخصیص وتشریح میں سنت کا کردار کیا ہے؟ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب التعمیل ہونا قرآن سے واضح ہے اور اللہ کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی اطاعت کے ذریعہ ممکن ہے۔

۶۔ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کس قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان کا قرآن مجید سے کیا ربط ہے؟

۷۔ احکام شریعت میں نسخ سے کیا مراد ہے؟ ناسخ اور منسوخ کا تعین کن امور سے کیا جائے گا؟ کیا قرآن کے کسی حکم کو سنت کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے؟ کیا اجماع کے ذریعہ کوئی حکم منسوخ ہوسکتا ہے؟

۸۔ قرآن کے وہ عمومی احکام جن کی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تخصیص کی گئی۔

۹۔ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں دیئے گئے احکام کی قسمیں اور قرآن سے ان کا تعلق۔

۱۰۔ قرآن وسنت کی جن نصوص میں بظاہر تعارض اور اختلاف معلوم ہوتا ہے ان کے باہمی تعارض کو کیسے دور کیا جائے؟ یہ کتاب کا نسبتاً سب سے مفصل اور طویل حصہ ہے۔

۱۱۔ اشباہ وفروق یعنی وہ احکام جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور وہ احکام جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

۱۲۔ قرآن وسنت کے احکام میں نہی کا مفہوم کیا ہے اور نہی کی کتنی اقسام ہیں؟

۱۳۔ علم شریعت کے تین درجے، ایک لازمی درجہ جس کا جاننا سب کے لیے ضروری ہے اور دوسرا تفصیلی اور تحقیقی درجہ جو اہل علم کے ساتھ خاص ہے۔ تیسرا درجہ خاص خاص اہل علم کے لیے مخصوص ہے۔

۱۴۔ خبر واحد کی قانونی اور تشریعی حیثیت اور اس کی شرائط۔ کن حالات میں خبر واحد قابل قبول ہو گی اور کن حالات میں اس کی تاویل کی جائے گی؟

۱۵۔ خبر واحد اور شہادت کے مابین فرق اور اس کے اسباب و وجوہات۔

۱۶۔ خبر واحد کے واجب التعمیل ہونے کے دلائل۔ یہ حصہ بھی اس کتاب کے نہایت مہتم بالشان مباحث پر مشتمل ہے۔ یہاں امام شافعیؒ نے خبر واحد کے واجب التعمیل ہونے پر بہت سے عقلی اور نقلی دلائل دیئے ہیں۔

۱۷۔ اجماع کی شرعی حیثیت۔

۱۸۔ قیاس اور اس کی حجیت۔ قیاس اور اجتہاد ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ قیاس اور اجتہاد کی حجیت کے دلائل۔

۱۹۔ استحسان کی تردید۔

۲۰۔ مختلف اجتہادات کی صورت میں کیا حل اختیار کیا جائے۔

۲۱۔ اقوال صحابہؓ کا مقام اور مصادر احکام میں ان کی حیثیت۔

۲۲۔ اجماع اور قیاس کا درجہ اور کتاب وسنت کے احکام میں اس کی حیثیت۔

عنوانات و مباحث کے اس جائزہ سے اندازہ ہوگا کہ امام شافعیؒ نے اصولِ فقہ کے لیے جو رجحان طے کیا تھا وہ آنے والوں کے لیے ایک نمونہ بنا جس کو بیشتر مصنفین نے اپنایا۔ انہوں نے الرسالۃ میں جن مباحث کو اصولِ فقہ کے بنیادی مباحث قرار دیا تھا بعد والوں نے بھی ان مباحث کو اصولِ فقہ میں بنیادی حیثیت دی۔ امام شافعیؒ نے اصولِ فقہ کے مضامین پر گفتگو کرنے کا جو اسلوب اختیار کیا تھا بعد میں آنے والوں نے اسی کی پیروی کی۔ گزشتہ تیرہ ساڑھے تیرہ سو سال میں

اصولِ فقہ کی کوئی قابل ذکر کتاب ان مباحث سے صرف نظر نہیں کرسکی جو امام شافعیؒ نے دوسری صدی ہجری کے اواخر میں اٹھائے تھے۔ اس سے علم اصولِ فقہ کی تشکیل وارتقاء پر امام شافعیؒ کے غیر معمولی اور دائمی اثرات کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کے ان اثرات کا اصولِ فقہ پر لکھنے والوں نے ہمیشہ اعتراف کیا ہے۔ کچھ مصنفین یہ اعتراف صراحتاً کرتے ہیں اور کچھ اشارتاً۔ اعتراف کی ایک بالواسطہ شکل یہ ہے کہ آج تک اصولِ فقہ کے علماء امام شافعیؒ کے طرزِ استدلال اور اسلوب کی پیروی کرتے چلے آرہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ کو بجا طور پر مسلم مورخین نے اصولِ فقہ کا بانی اور غیر مسلم مورخین نے اصولِ فقہ کا عظیم معمار (Master Architect) اور (Great Systemizer) قرار دیا ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ (م ۶۰۶ھ) نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کو اصولِ فقہ سے وہی نسبت ہے جو حکیم ارسطا طالیس (م ۳۲۲ ق م) کو منطق سے اور خلیل ابن احمدؒ (م ۱۷۰ھ) کو علم عروض سے ہے۔ ارسطو سے قبل لوگ منطقی اسلوب اور عقلی استدلال کے اصولوں سے کام لیتے تھے اور اس سلسلہ میں بعض قواعد اور اصولوں کی آپ سے آپ پابندی کرتے تھے۔ لیکن یہ اصول مرتب اور مدوّن نہ تھے۔ ارسطو نے ان سب کو اس طرح مرتب کر دیا کہ آج تک دنیائے عقلیات ارسطو کی احسان مند چلی آرہی ہے۔ اسی طرح خلیل بن احمدؒ سے قبل لوگ شاعری کرتے تھے اور اپنی موزونی طبع سے کام لے کر وزن و قافیہ وغیرہ کے تقاضوں کی آپ سے آپ پیروی کرتے تھے۔ خلیلؒ نے ان اصولوں کو اس طرح مرتب اور مدوّن کر دیا کہ وہ اور علم عروض لازم و ملزوم ہو گئے۔ یہی کیفیت امام شافعیؒ کے کام کی ہے۔ ان سے قبل صحابہ کرامؓ و تابعینؒ کے دور کے لوگ اجتہاد کرتے چلے آرہے تھے، قرآن و سنت سے احکام کا استنباط کر رہے تھے اور اس ضمن میں بعض طے شدہ اور معروف اصولوں کا فطری طور پر لحاظ رکھتے تھے۔ امام شافعیؒ نے ان سب اصولوں کو اس طرح مرتب کر دیا کہ آج دنیائے اصول کو امام شافعیؒ کا احسان تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی اس کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کے دور

میں منطقی اسلوب اور عقلی استدلال کس قدر پختگی کو پہنچ چکا تھا۔ مسلمانوں میں یونانیوں کی استخراجی منطق کی درآمد تو بہت بعد کی بات ہے، اس سے بہت پہلے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) کی تحریروں میں قرآنی اسلوب استدلال کی بنیاد پر استقرائی منطق سے استفادہ کی نہایت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ کتاب الرسالة میں علم اصولِ فقہ کے ساتھ ساتھ ماورائے اصولِ فقہ یعنی Meta Jurisprudence کے مباحث کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں۔ علم کی تعریف، حق اور باطل کی اساس، حقیقتِ ظاہری اور حقیقتِ باطن کی بحث اور ایسے دوسرے مسائل دراصل ماورائے اصولِ فقہ ہی کے مباحث و مسائل ہیں۔

امام شافعیؒ کی کتاب الرسالة نہ صرف شافعی فقہاء کے ہاں بلکہ پوری دنیائے اسلام میں ہمیشہ ایک مقبول اور معروف کتاب رہی ہے۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔ اس کے ترجمے متعدد زبانوں میں کیے گئے۔ ہماری اردو زبان بھی کتاب الرسالة کے ترجمہ سے محروم نہیں رہی۔ الرسالة کی شرحوں میں امام ابوبکر محمد بن عبداللہ صیرفیؒ (م ۳۳۰ھ)، امام ابو الولید نیشا پوریؒ (م ۳۴۹ھ)، امام قفالؒ (م ۳۶۵ھ) اور امام محمد جوینیؒ (۴۳۸ھ) کی شرحیں قدیم بھی ہیں اور معروف بھی۔ لیکن افسوس کہ ان کا ذکر صرف تاریخ اور تذکرہ کی کتابوں تک محدود ہے، آج ان کا کوئی نسخہ محفوظ نہیں ہے۔

اصولِ فقہ کے اسالیب و مناہج

قبل ازیں اصولِ فقہ کی ابتدائی تاریخ کے ضمن میں بتایا جا چکا ہے کہ اصولی مباحث پر دوسری ہجری کے اوائل ہی سے تالیفات اور تحریری کاوشوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ نے رائے، استنباط، اجتہاد اور استحسان جیسے اہم اصولی مسائل و مباحث پر تحریریں مرتب کیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کتاب الرائے کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی تھی جس کو بعض مورخین نے اصولی فقہ کی پہلی باقاعدہ کتاب قرار دیا ہے۔ اسی طرح امام صاحب کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) نے کتاب اجتهاد الرای،

کتاب الإستحسان اور کتاب اصول الفقہ کے نام سے تین کتابیں مرتب کیں۔ امام مالکؒ (م۱۷۹ھ) نے قیاس اور خبر واحد، اجماع اور عمل اہل مدینہ اور اختلافِ فقہاء جیسے خالص اصولی مسائل پر، امام لیث بن سعدؒ (م۱۷۵ھ) نے انہی مسائل پر امام مالکؒ کے جواب میں اور شیعہ مورخین کے بقول امام باقرؒ (م۱۱۴ھ) اور امام جعفر صادقؒ (م۱۴۸ھ) نے بعض اہم اصولی مسائل پر تحریری کاوشیں چھوڑیں۔ ان تحریری کاوشوں میں سے آج صرف امام مالکؒ اور امام لیث بن سعدؒ کی تحریریں موجود ہیں، بقیہ تمام تحریریں آج ناپید ہیں۔ بعد میں دوسری صدی ہجری کے اواخر میں امام شافعیؒ نے اپنا وہ شہرہ آفاق رسالہ لکھا جس کو اللہ تعالیٰ نے بقائے دوام کی دولت اور شہرت عام کی عزت سے نوازا۔ جیسا کہ پہلے تفصیل سے بیان کیا گیا، یہی وہ کتاب تھی جس نے امام شافعیؒ کو بلا شبہ علم اصولِ قانون کے مدوّنِ اوّلین کے طور پر دنیائے قانون کی تاریخ میں سب سے نمایاں مقام عطا کیا۔

اب تمام تحریری کاوشوں میں نسبتاً زیادہ بدیرپا اثرات امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی تحریروں کے ہوئے جن کے تلامذہ اور متبعین نے ان کے اسلوب کو آگے بڑھایا اور یوں جلد ہی دو نمایاں اور منفرد اسلوب سامنے آ گئے۔ ایک اسلوب احناف کا (طریقہ احناف) ہے جس کو طریقہ فقہاء بھی کہا جاتا ہے۔ یہ اسلوب استقرائی انداز کا ہے، یعنی اس میں فقہی جزئیات کا مطالعہ کر کے ان کی پشت پر کارفرما کلیات دریافت کیا جاتے ہیں۔ دوسرا اسلوب امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کا ہے جس کو طریقہ شافعیہ یا طریقہ متکلمین بھی کہا جاتا ہے۔ یہ اسلوب کتاب الرسالۃ اور امام شافعیؒ کی دوسری تحریروں سے متاثر ہے۔ اس کا انداز عموماً استخراجی نوعیت کا ہے، یعنی اس میں پہلے اصول وضع کیے جاتے ہیں اور بعد میں ان اصولوں کی روشنی میں جزئیات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ گویا پہلا اسلوب عملی انداز کا اور دوسرا اسلوب نظری انداز کا ہے۔

یہ دونوں اسلوب دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل سے واضح اور نمایاں ہونا شروع ہو گئے تھے اور تقریباً تین ساڑھے تین سو سال تک ایک دوسرے کے متوازی ترقی کرتے رہے۔ چھٹی صدی ہجری کے وسط سے یہ دونوں اسلوب ایک دوسرے کے

قریب آنا شروع ہوئے اور یوں ایک تیسرے اسلوب نے جنم لینا شروع کیا جو ان دونوں کا مجموعہ بلکہ امتزاج تھا۔ اس تیسرے اسلوب کا مقصد پہلے دونوں اسلوب کی خوبیوں کو ایک جگہ سمونا اور پچھلے تمام اصولیین کی فکری کاوشوں کو یکجا کر کے ان میں ایک امتزاج پیدا کرنا تھا۔

ذیل میں ان تینوں اسالیب کا قدرے مفصل تعارف اور ان کے نمائندہ مصنفین کا مختصر تذکرہ پیش کیا جاتا ہے:

اسلوبِ فقہاء

پہلا اسلوب جو طریقہ فقہاء یا طریقہ احناف کہلاتا ہے تاریخی طور پر پہلے سامنے آیا۔ اس کی بنیاد امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے اقوال و اجتہادات اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) کی تاریخ ساز تصانیف تھیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ نے اپنے اجتہادات سے جو فقہی احکام مرتب کیے تھے وہ اکثر و بیشتر امام محمد شیبانیؒ کی کتابوں میں مدوّن ہیں۔ ان اجتہادات کی تعداد ہزاروں اور بعض مورخین کے بقول لاکھوں میں ہے۔ قدیم حنفی مورخین فقہ کی روایت کے بموجب امام ابو حنیفہؒ نے ستر اَسّی ہزار مسائل میں اجتہاد کیا اور کم و بیش پانچ لاکھ فروعی احکام مرتب کرائے۔

بعد میں آنے والے حنفی فقہاء نے ان مسائل اور فروعی احکام پر غور کر کے یہ پتا چلایا کہ ان کے ائمہ نے کن اصولوں اور قواعد کو سامنے رکھ کر یہ احکام مرتب کیے تھے۔ جوں جوں ان فروعی مسائل پر غور و خوض ہوتا گیا ان کی پشت پر کارفرما اصول و قواعد بھی واضح ہوتے چلے گئے اور یوں علم اصولِ فقہ کا وہ اسلوب منقّح ہوتا گیا جو طریقہ احناف کہلاتا ہے۔ اس پورے اسلوب میں توجہ کا مرکز ائمہ احناف کے اجتہادات رہے جن پر جوں جوں غور و فکر ہوتا گیا اس کے ذریعہ اصولِ فقہ کا فن مرتب ہوتا گیا۔ اس اسلوب کی پیروی کی وجہ سے اس کے بعض مصنفین کے ہاں یہ رجحان پرورش پا گیا کہ اصول اس طرح اور ایسے مرتب کرنے کی کوشش کی جائے جن سے ان کے ائمہ کے اجتہادات حق بجانب قرار پاسکیں۔ یہ رجحان چند ایک مصنفین کے ہاں تو بڑا واضح اور کچھ کے ہاں بہت ہلکا اور دھندلا ہے۔

احناف کے اسلوب پر لکھی جانے والی مفصل اور با قاعدہ تصانیف میں سے اوّلین کتاب امام ابوبکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) کی کتاب اصول الجصاص ہے۔ امام جصاصؒ کی یہ کتاب جس کا اصل نام الفصول فی الاصول ہے، نہ صرف طریقہ احناف پر لکھی جانے والی اصولِ فقہ کی پہلی مبسوط کتاب ہے بلکہ تاریخ قانون میں اصولِ فقہ کے موضوع پر سب سے پہلی مفصل اور جامع کتاب ہے۔ اصولِ فقہ پر اس سے قبل کی تحریروں میں کوئی تحریر اتنی مبسوط، مفصل اور جامع نہیں ہے۔ اس کتاب نے نہ صرف طریقہ احناف یا طریقہ فقہاء کو با قاعدہ طور پر مدوّن کر کے پیش کیا بلکہ بعد میں آنے والوں کے لیے راستہ اور اسلوب بھی متعین کر دیا۔ یوں یہ کتاب اصولِ فقہ کی ابتدائی تاریخ میں ایک رجحان ساز (Trend Setter) کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ امام جصاصؒ نے اس کتاب میں حنفی اسلوب کے مطابق اصولِ فقہ کی جو بنیادیں مقرر کیں اور جو اصول مرتب کیے ان کی بعد میں سینکڑوں سال تک پیروی کی گئی۔ امام جصاصؒ کی اس کتاب کو ایک نمایاں امتیاز یہ بھی حاصل ہے کہ یہ کوئی خالص نظری کاوش نہیں رہی بلکہ اس کے فاضل مصنف نے اس کتاب میں بیان کردہ اصولوں کو اپنی ایک اور عالمانہ تصنیف اور ایک دوسری رجحان ساز کتاب احکام القرآن میں منطبق کر کے دکھایا۔ امام جصاصؒ نے بعض اہم مسائل کے بارے میں جو آراء بیان کیں وہ بعد کے کئی سو سال تک علمائے اصول کے خیالات کو ڈھالنے میں موثر ثابت ہوئیں۔ چنانچہ انہوں نے نسخ کی جو تعریف کی وہ ایک مصری فاضل ڈاکٹر مصطفیٰ زید کے بقول پانچ سو سال تک مقبول اور متداول رہی۔ اس طرح یہ کتاب نہ صرف حنفی اصولِ فقہ کی تاریخ میں بلکہ اصولِ فقہ کی عمومی تاریخ میں ایک نمایاں مقام رکھتی ہے۔

امام جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) نے اس کتاب میں اصولِ فقہ کے ان تمام بنیادی مسائل سے بحث کی ہے جو اس وقت تک (چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر تک) سامنے آ چکے تھے اور جن پر اس دور کے فقہاء اور اصولیین کے درمیان بحث و تمحیص جاری تھی۔ ان مسائل میں اصول تعبیر و تفسیر (دلالات یا Rules of interpretation)، حکم شرعی کی اقسام، ناسخ و منسوخ، مآخذِ قانون

بالخصوص سنت، اجماع اور قیاس، قیاس کے طریقے، علتِ احکام(Ratio Decidendi)، استحسان (یعنی Equity کا اسلامی متبادل) اور اجتہاد شامل ہیں۔ ان بنیادی مسائل پر امام جصاصؒ نے جو بحثیں کی ہیں وہ اپنی جامعیت، تعمق اور سلاستِ بیان میں ممتاز ہیں۔ اس کتاب کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں مصنف نے اپنے بیان کردہ ہر اصول اور قاعدہ کو قرآن مجید کی آیات اور احادیث نبویہ پر منطبق کر کے دکھایا ہے۔ اس طرح اس کتاب کے مطالعہ سے علم اصول کے طلبہ کو اس بات کی مشق ہو جاتی ہے کہ اصولِ فقہ کے احکام اور قواعد کو خود عملاً برت کر دیکھ سکیں اور ان کی مدد سے قرآن و سنت سے نئے شرعی احکام کا استنباط کر سکیں۔

بعض جدید محققین کا خیال ہے کہ امام جصاصؒ کی یہ کتاب امام شافعیؒ کی الرسالة کے اسلوب سے متاثر ہے۔ اس میں نہ صرف موضوعات کا انتخاب بلکہ ان کی عمومی ترتیب بھی کم و بیش وہی ہے جو امام شافعیؒ نے الرسالة میں اختیار کی تھی۔ مزید برآں اصولوں کی عملی تطبیق کا جو انداز امام شافعیؒ کے ہاں ملتا ہے وہی اس کتاب میں نظر آتا ہے۔ اس خیال کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ اس کتاب میں جا بجا امام جصاصؒ نے امام شافعیؒ کے نقطہ نظر پر تبصرہ کیا ہے اور ان کے دلائل کا محاکمہ کر کے اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ بعض مقامات پر جہاں امام شافعیؒ نے اہل الرائے (جن میں احناف بھی شامل سمجھے جاتے تھے) کے خیالات پر تنقید کی تھی وہاں امام جصاصؒ نے جوابی تنقید کی ہے اور امام شافعیؒ کے نقطہ نظر کی کمزوریاں بیان کی ہیں۔

اصول الجصاص کے بعد احناف کی جس کتاب نے اصولِ فقہ کے ارتقاء پر گہرا اثر ڈالا وہ فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) کی **کنز الوصول الی معرفة الاصول** ہے۔ فخر الاسلام بزدویؒ کی یہ کتاب جو عام طور پر **اصول البزدوی** کے نام سے معروف ہے، طریقہ احناف کی مقبول ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ مقبولیت کے اعتبار سے اس کا درجہ **اصول الجصاص** سے بلند ہے۔ کتاب کے مصنف علامہ بزدویؒ اپنے زمانہ کے نامور ترین حنفی فقہاء میں سے تھے اور فقہ اور اصول کے موضوعات پر ان کی بلند پایہ کتابیں ان کے اپنے زمانہ ہی سے مقبول و معروف تھیں۔

اصولِ فقہ پر ان کی یہ بلند پایہ کتاب اپنے روزِ تالیف ہی سے اپنے موضوع پر ایک بنیادی اور اہم کتاب قرار دی گئی۔ درس وتدریس، تحقیق وافتاء اور تصنیف وتالیف کے حلقوں میں اس کتاب کی بنیاد پر بہت سا علمی کام کیا گیا۔ اس کی شرحیں اور حواشی لکھے گئے، اس کی تلخیصیں تیار ہوئیں اور اس میں بیان کردہ احادیث کی تخریج کی گئی۔ اس کتاب پر لکھی جانے والی کتابوں اور اس کی شرحوں میں غالباً سب سے زیادہ مشہور علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م۷۰۴ھ) کی کتاب **کشف الاسـرار** ہے جو بارہا دنیائے عرب اور برصغیر وغیرہ میں چھپی ہے اور اصولِ فقہ کی اعلیٰ درسی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

فخرالاسلام بزدویؒ کی یہ کتاب حنفی اصولِ فقہ کے اس مرحلہ کی نمائندگی کرتی ہے جب احناف کے ہاں اصولِ فقہ کے قواعد واحکام اور بنیادی تصورات اچھی طرح واضح اور منقح ہو چکے تھے اور اصولِ فقہ کا علم اپنے عروج وکمال کے ایک درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ علامہ بزدویؒ سے قبل حنفی علمائے اصول نے جو جو بحثیں اٹھائیں تھیں اور جو جو فکری جولانیاں دکھائی تھیں ان سب کو فخرالاسلامؒ نے اپنی کتاب میں اچھی طرح سمولیا ہے۔ انہوں نے اب تک کیے جانے والے کام کی چھان پھٹک کر کے جن اصولوں پر حنفی حلقوں میں اتفاق رائے ہو چکا تھا ان کو نہایت جامع، مرتب اور منضبط انداز میں پیش کیا۔ گویا یہ کتاب پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک حنفی اصول میں ہونے والی ترقی، وسعت اور قانونی تفکیر کا سب سے عمدہ نمونہ ہے۔ اس کتاب کے زمانہ تک آتے آتے خود علمائے احناف کے ہاں بعض معاملات پر ایک سے زائد آراء سامنے آ گئی تھیں۔ فخرالاسلام بزدویؒ نے ان آراء کا بھی جائزہ لیا اور محاکمہ کر کے ان میں سے جو رائے ان کے نزدیک صحیح تر اور قوی تر تھی اس کی نشاندہی بھی کی اور دلائل سے اپنے نقطہ نظر کی تائید کی۔ علامہ بزدویؒ کے ان مباحث نے بعد میں آنے والے حنفی علمائے اصول کی آراء پر بڑا گہرا اثر ڈالا اور بعد میں آنے والوں نے ان کی بہت سی تحقیقات کو قبول کیا۔

کنز الوصول الی معرفة الاصول کی ترتیب مباحث وموضوعات کم وبیش وہی ہے جو

احناف کی بقیہ کتابوں میں عموماً اور اصول الجصاص میں خصوصاً اختیار کی گئی ہے۔ کتاب کا آغاز ایک مختصر مقدمہ سے ہوتا ہے جس میں علم (یعنی علم دین) کی انواع واقسام سے بحث کی گئی ہے اور علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں:

۱۔ علم توحید وصفات، یعنی علم عقائد اور تزکیہ واحسان

۲۔ علم شریعت واحکام، یعنی علم اصول وفروع فقہ

پہلے علم کی بنیادی سے بحث کی گئی ہے اور علم کی حقیقت کا ذکر کرنے کے بعد بتایا گیا ہے کہ دنیاوی اور اخروی کامیابیوں کا راز براہ راست قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اصولوں سے تمسک، خواہشات نفسانی اور بدعات وخرافات سے اجتناب اور صحابہ کرامؓ، تابعین اور سلف صالحین کے طریقہ پر قائم رہنے میں پنہاں ہے۔ یہ وہی علم ہے جس میں امام ابو حنیفہؒ نے الفقہ الاکبر کے نام سے کتاب لکھی تھی۔ اس کتاب میں امام صاحب نے توحید وصفات اور عقائد کی تفصیلات سے بحث کی ہے۔ دوسرا شعبہ علم فقہی احکام کی تفصیلات سے بحث کرتا ہے۔ اس کی علامہ بزدویؒ کے نزدیک تین شاخیں یا شعبے ہیں۔ پہلا شعبہ خود ان احکام کا ہے جن پر عمل درآمد کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ دوسرا شعبہ ان احکام کی گہری اور حقیقی معرفت ہے جس کے ذریعے نصوص کی تعبیر و تفسیر اور اصول وفروع کے باہمی ربط کا پتا چلتا ہے۔ تیسرا شعبہ احکام شرعیہ پر عمل درآمد اور اس کا طریقہ کار ہے۔ عمل درآمد اور احکام کی تعمیل کا علم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام میں علم برائے علم مقصود نہیں ہے۔

علم دین کے ان شعبوں کے ذکر کے بعد علامہ بزدویؒ نے سب سے پہلے چار بنیادی مصادر فقہ یا مآخذ شریعت کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بیان کرنے کا انہوں نے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ بڑا معنی خیز ہے۔ فرماتے ہیں: جاننا چاہیے کہ شریعت کے اصول (مصادر) تین ہیں: کتاب اللہ، سنت اور اجماع۔ چوتھی اصل (مصدر) وہ قیاس ہے جو ان تین اصولوں سے اخذ کیے ہوئے معانی پر مبنی ہو۔ اس اسلوب کے ذریعے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور

اجماع تو فی نفسہٖ اور مستقل بالذات مصادر ہیں جب کہ قیاس صرف اس صورت میں قابل قبول ہے جب وہ مذکور بالا تین مصادر میں سے ایک پر مبنی ہو۔

مصادر اربعہ میں سے قرآن مجید کی تعریف کرنے کے بعد اس کی نصوص (Texts) اور الفاظ وعبارت کی تفسیر وتعبیر کے اصولوں سے بحث کی ہے۔ تفسیر وتعبیر کے ان اصولوں کے لیے قدیم علمائے اصول نے وجوہِ نظم کا اور جدید علمائے اصول نے دلالات کا عنوان اختیار کیا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کو انگریزی قانون کی اصطلاح میں پرنسپلز آف انٹرپریٹیشن (Principles of Interpretation) کہتے ہیں۔ ان اصولوں میں عام اور خاص، امر ونہی، الفاظ وعبارات کے معانی کے لحاظ سے ان کی اقسام (مثلاً ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ وغیرہ) شامل ہیں۔ یاد رہے کہ یہ تقسیم علمائے احناف کے ہاں ہے۔ دوسرے ائمہ کے ہاں دوسری اصطلاحات ہیں۔ اصول تعبیر کے ساتھ ساتھ انہی مباحث کے ذیل میں حکم شرعی اور اس کی انواع واقسام کی بحثیں بھی ملتی ہیں۔ چنانچہ حکم شرعی تکلیفی کی اقسام (مثلاً عزیمت اور رخصت) کے علاوہ حکم شرعی وضعی سے بھی بحث کی گئی ہے۔

سنّت کے ذیل میں سنّت کی اقسام (مثلاً متواتر، مشہور اور خبر واحد) سے بھی بحث کی گئی ہے۔ سنّت کی اقسام کے بعد بیان کی اقسام سے بحث ہے، یعنی سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح اور کن کن پہلوؤں سے قرآن کا بیان (یعنی تشریح وتوضیح) ہے۔ سنّت کے بعد اجماع سے مختصر بحث کی گئی ہے۔ علامہ بزدویؒ کے نزدیک ایک عہد کے مجتہدین کے اجماع کو آنے والے عہد کے مجتہدین منسوخ کر سکتے ہیں۔ قیاس اور اس کی اقسام واشکال سے بحث نسبتاً زیادہ تفصیل سے کی گئی ہے۔ قیاس ہی کے ذیل میں اجتہاد کی بحث بھی ملتی ہے۔ اجتہاد کے بعد علت (Ratio Decidendi) کی بحث ہے جو قیاس کے باب میں سب سے اہم بحث شمار ہوتی ہے۔ کتاب کے آخر میں حکم شرعی سے متعلقہ چند مباحث بالخصوص اہلیت پر گفتگو کی گئی ہے۔

اسلوبِ متکلمین

متکلمین کے اسلوب کے مطابق لکھی جانے والی اکثر کتابیں شافعی اور معتزلی فقہاء کے قلم سے ہیں۔ اگرچہ اس میدان میں مالکی علمائے اصول کی تحریریں بھی ملتی ہیں لیکن ان کا حصہ اس باب میں نسبتاً کم معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالکی فقہ کا رجحان ابتداء میں روایات اور نقل کی طرف زیادہ تھا۔ ان کے اسلوب میں درایت اور استدلال کا درجہ ثانوی تھا۔ اس لیے ابتدائی صدیوں کے مالکی فقہاء کی دلچسپیاں اس میدان میں کم نظر آتی ہیں۔ بہرحال امام شافعیؒ کی کتاب **الرسالۃ** کے بعد کی تین صدیوں میں اسلوب متکلمین کے مطابق جو کتابیں سامنے آئیں ان میں قابل ذکر کتابیں تین ہیں:

۱۔ علامہ ابوالحسین بصری معتزلیؒ (م۴۳۶ھ) کی کتاب **المعتمد فی اصول الفقه**۔

۲۔ امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین جوینیؒ (م۴۷۸ھ) کی کتاب **البرھان فی اصول الفقه**۔

۳۔ امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ) کی تین کتابوں میں سے ان کی مشہور اور مایہ ناز کتاب **المستصفیٰ من علم الاصول** جس کو طریقہ متکلمین کی بہترین نمائندہ کتاب قرار دیا جاسکتا ہے۔

ان کتابوں کو اصولِ فقہ کی تاریخ میں بڑی نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ جن دنوں دنیائے اسلام میں یہ کتابیں لکھی جارہی تھیں ان دنوں روئے زمین پر دنیا کے کسی گوشہ میں بھی اصولِ قانون کے مباحث پر اس انداز سے گفتگو نہیں ہورہی تھی جس انداز کی گفتگوؤں کے نمونے ان کتابوں میں ملتے ہیں۔ بعد کی صدیوں میں کم از کم آئندہ چار پانچ سو سال تک طریقہ متکلمین پر لکھی جانے والی کوئی کتاب ان تین بنیادی کتابوں سے مستغنی نہیں ہوسکی۔ بعد کی کتابیں اکثر و بیشتر انہی تین کتابوں کی شرحوں، تلخیصوں اور ترتیباتِ نو سے عبارت ہیں۔ چنانچہ فخرالدین رازیؒ (م۶۰۶ھ) کی مشہور کتاب **المحصول** اور سیف الدین آمدیؒ (م۶۳۱ھ) کی مایہ ناز تالیف **الإحکام فی اصول الأحکام** بنیادی طور پر انہی تینوں کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

جمال الدین اسنویؒ کا کہنا ہے کہ امام رازیؒ کی **المحصول** بڑی حد تک دو کتابوں سے

ماخوذ ہے۔ اس میں بہت کم مباحث ایسی ہیں جو ان دو کتابوں سے نہ لی گئی ہوں۔ یہ دو کتابیں امام غزالیؒ کی **المستصفیٰ** اور ابوالحسین بصریؒ کی **المعتمد** ہیں۔ علامہ نوویؒ (م ۶۷۶ھ) کا بیان ہے کہ امام رازیؒ نے پورے پورے صفحے لفظ بہ لفظ ان دونوں کتابوں سے نقل کیے ہیں۔ اس کی وجہ علامہ اسنویؒ (م ۷۷۲ھ) کے نزدیک یہ ہے کہ امام رازیؒ کو یہ دونوں کتابیں زبانی یاد تھیں۔ ظاہر ہے کہ جب وہ اپنی کتاب **المحصول** مرتب کرر ہے ہوں گے تو سابقہ کتابوں کی عبارتوں اور الفاظ کا نوک قلم پر آ جانا بعید از قیاس نہیں تھا۔

اخذ و استفادہ کے علاوہ فخر الدین رازیؒ اور سیف الدین آمدیؒ کی ان کتابوں سے ایک اور بات کا بھی صاف اندازہ ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلوب متکلمین چھٹی صدی کے اختتام تک اپنی مکمل ترین صورت میں مدوّن ہو چکا تھا۔ اس کے بعد اس میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا۔ بعد میں آنے والوں نے یا تو اب تک لکھی جانے والی کتابوں ہی کی تلخیص و تشریح و تعلیق پر اکتفا کیا یا پھر طریقہ متکلمین اور طریقہ فقہاء کو جمع کرنے کے کام کو آگے بڑھایا۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا، طریقہ متکلمین میں سب سے مقبول کتابیں امام غزالیؒ، فخر الدین رازیؒ اور سیف الدین آمدیؒ ہی کی رہیں۔

اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ امام شافعیؒ کے بعد شافعی اصولِ فقہ کا بیشتر ارتقاء امام غزالیؒ کی **المستصفیٰ** فخر الدین رازیؒ کی **المحصول** اور سیف الدین آمدیؒ کی **الإحکام فی اصول الأحکام** ہی کے مندرجات کی شرح و تلخیص اور ترتیب نو سے عبارت ہے۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ کو اللہ تعالیٰ نے دنیائے اسلام میں جو لازوال اور ضرب المثل شہرت دوام عطا فرمائی اس کے پیش نظر ایسا ہونا یوں بھی قرین امکان تھا۔ خاص طور پر **المحصول** کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں اور اس کے کئی اختصارات تیار ہوئے۔ ان میں سب سے مشہور قاضی ناصر الدین بیضاویؒ (م ۶۸۵ھ) کی **منہاج الوصول الی علم الاصول** ہے جو ایک طرح سے **المحصول** ہی کی تلخیص سمجھی جاتی ہے۔

آئندہ سطور میں ان ابتدائی تین کتابوں کا ذرا تفصیلی تعارف پیش کیا جاتا ہے جو اسلوب

متکلمین کی بنیادی کتابیں کہلاتی ہیں اور جنہوں نے بعد کی تحریوں پر سب سے زیادہ اثر ڈالا۔ ان میں مشہور معتزلی فقیہ ابوالحسین محمد بن علی البصریؒ (م ٤٣٦ھ) کی کتاب **المعتمد**، امام الحرمین جوینیؒ (م ٤٧٨ھ) کی **البرھان** اور شہرہ آفاق شافعی فقیہِ اسلام اور متکلم و مفکر حجۃ الاسلام امام ابوحامد محمد غزالیؒ (م ٥٠٥ھ) کی کتاب **المستصفٰی من علم الاصول** شامل ہیں۔ یہ کتابیں ان چار بنیادی کتابوں میں سے ہیں جن کے بارے میں مشہور مورخ علامہ ابن خلدونؒ (م ٨٠٨ھ) نے لکھا ہے کہ یہ اصولِ فقہ کی عمارت کے چار بنیادی ستون ہیں اور اصولِ فقہ کے کلامی اسلوب کے دورِ پختگی اور مرحلۂ کمال کی بہترین نمائندہ ہیں۔

کتاب **المعتمد فی اصول الفقه** کے مصنف ابوالحسین محمد بن علی معتزلی بصریؒ اپنے زمانہ کے نامور معتزلی مفکرین میں سے تھے۔ ان کا شمار اپنے دور کے مشہور معتزلی متکلم قاضی عبدالجبارؒ کے خاص شاگردوں اور ساتھیوں میں ہوتا تھا۔ اصولِ فقہ اور کلام میں ان کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں سے مشہور یہی کتاب **المعتمد** اور ہی ہوئی جو معتزلہ کے اصولی افکار اور خاص طور پر قاضی عبدالجبار کی تحقیقات کا ایک جامع اور مرتب خلاصہ ہے۔ اصولِ فقہ کے موضوع پر معتزلی فقہاء کی دوسری تصانیف کی عدم موجودگی میں یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل سمجھی جاتی ہے اور اصولِ فقہ کی تاریخ میں ایک بڑے خلا کو پُر کرتی ہے۔

اس کتاب کا اسلوب نہایت عالمانہ اور منطقی ہے۔ اس کی بنیاد دراصل مصنف کے استاد قاضی عبدالجبارؒ کی تصنیف **کتاب العمد** پر ہے۔ مصنف نے **کتاب العمد** کی ایک شرح **شرح العمد** کے نام سے لکھی تھی جس کی تالیف کے دوران ان کو خیال ہوا کہ بہت سے اصولی مباحث ایسے ہیں جن پر وہ **شرح العمد** میں بالکل یا کماحقہ گفتگو نہیں کر سکے۔ پھر بعض جگہ ان کو **کتاب العمد** کی ترتیب اور اس کے مضامین کی نوعیت کے مفید اور مناسب ہونے کے بارے میں تامل تھا۔ اس لیے انہوں نے **شرح العمد** کی تصنیف سے فارغ ہو کر طے کیا کہ وہ خود ایک مستقل بالذات کتاب اصولِ فقہ کے موضوع پر لکھیں گے جس میں اپنے تصور کے مطابق مضامین و مباحث کی ترتیب قائم کریں گے

اور ان کے استاد قاضی عبدالجبارؒ نے اصولِ فقہ میں جن مباحث کا اضافہ کیا ہے ان میں سے وہ مباحث نکال دیں گے جو ان کے خیال میں خاص عقلی اور فلسفیانہ نوعیت کے تھے اور جن کا اصولِ فقہ سے براہ راست تعلق نہ تھا۔ چنانچہ قاضی عبدالجبارؒ نے کتاب العمد کے آغاز میں فلسفہ علم (Epistemology) کے جن مباحث پر گفتگو کی تھی وہ علامہ ابوالحسین نے کتاب العمد میں شامل نہیں کیے۔ ان کی رائے میں ان مباحث کی اصل جگہ علم کلام ہے نہ کہ اصولِ فقہ۔ وہ لکھتے ہیں کہ ان مباحث کا (جو دراصل مابعد اصولِ قانون (Meta-Jurisprudence) کے مباحث ہیں) اصولِ فقہ کی کتابوں میں بیان کرنا یا تو غیر ضروری تکرار ہے یا سرے سے غیر مفید ہے۔ اگر اصولِ فقہ کی کتاب کا قاری علم کلام سے واقف ہے تو یہ مسائل اس کے لیے تکرار اور تحصیل حاصل کے مترادف ہیں اور اگر وہ علم کلام سے واقف نہیں ہے تو محض ان ابتدائی اور تمہیدی گفتگوؤں سے وہ ان مباحث کو کما حقہ سمجھ نہیں سکتا۔ لہٰذا ان کا بیان کرنا اس کے لیے دونوں صورتوں میں غیر ضروری اور غیر مفید ہے۔

علامہ ابوالحسین بصریؒ نے کتاب کے آغاز ہی میں ایک مستقل باب میں اصولِ فقہ کے ابواب اور مباحث وموضوعات کا ایک عمومی تعارف کرایا ہے اور ان تمام مباحث وموضوعات کے مابین جو ربط پایا جاتا ہے اس کی نشان دہی کی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے دلالات کے مباحث (امر و نہی، حقیقت ومجاز، عام وخاص، مجمل ومفصل اور ناسخ ومنسوخ وغیرہ) کی اہمیت پر گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ اصولِ فقہ کا بنیادی مقصد اور ہدف یعنی حکم شرعی کی دریافت کا دارومدار خطاب الٰہی پر ہے اور خطاب الٰہی کا فہم ان مباحث ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لہٰذا یہ مباحث اصولِ فقہ میں اوّلین اہمیت کے حامل ہیں۔ پھر مصادر فقہ، کلام الٰہی، کلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کا ذکر کیا ہے۔ کلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں متواتر اور آحاد کی قسمیں بتائی ہیں۔ اجماع کے بعد قیاس کی اہمیت کا ذکر کیا ہے۔ پھر اسالیب استدلال پر بحث کی ہے اور آخر میں مفتی اور مستفتی کی شرائط اور احکام کا ذکر ہے۔ مباحث و موضوعات کی ترتیب کی منطقی وضاحت کا یہ اسلوب مختلف ابواب میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ اہم

مباحث کے آغاز میں بھی ذیلی مباحث اور ضمنی مسائل کی اسی طرح وضاحت کی گئی ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، یہ کتاب معتزلی اصولِ فقہ کا شاہکار اور بہترین نمونہ ہے۔ لہٰذا فطری طور پر جہاں جہاں معتزلی تصورات عام علمائے اصول کے تصورات سے مختلف ہیں وہاں معتزلی تصورات کو بہت زور شور اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ تاہم ایسے مسائل و تصورات کا تعلق اصولِ فقہ کے اصل مباحث سے کم اور مابعد اصول (Meta-Jurisprudence) کے مباحث سے زیادہ ہے۔ کتاب کی ایک اور خصوصیت تقابلی مطالعہ ہے۔ مصنف نے بہت سے اہم مسائل میں معتزلی علمائے اصول کے ساتھ حنفی اور شافعی علمائے اصول کے اقوال اور ان کے دلائل بھی اچھی خاصی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ ایک خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ مخالفین کے اقوال و دلائل بیان کرنے میں مصنف نے کسی بخل یا تحفظ سے کام نہیں لیا بلکہ بڑے منصفانہ طریقہ سے اور غیر جانبدارانہ بلکہ حق پرستانہ انداز میں سب کے اقوال و دلائل بیان کیے ہیں۔ دلائل بیان کرنے میں جس جس رائے کے حق میں جو جو ممکن دلائل ہو سکتے ہیں مثلاً لغوی، عقلی اور شرعی وغیرہ سب نہایت جامعیت سے بیان کرتے جاتے ہیں اور جہاں جہاں وہ خود بھی محسوس کرتے ہیں کہ معتزلہ کی رائے کمزور اور ان کے دلائل محل نظر ہیں وہاں حق پسندی سے اس کا اعتراف بھی کرتے جاتے ہیں۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں معتزلہ کی آراء کے بجائے دوسروں کی آراء کو ترجیح دی ہے۔

کتاب **المعتمد** اور اس کے جلیل القدر مصنف کے انہی اوصاف کے بناء پر معتزلہ کے اصولی لٹریچر میں یہ کتاب سب سے زیادہ مقبول اور متعارف رہی ہے۔ غیر معتزلی حلقوں میں بھی اس کو یکساں بلکہ نسبتاً زیادہ مقبولیت حاصل رہی ہے، یہاں تک کہ امام رازیؒ (م ٦٠٦ھ) جیسے پُرجوش اشعری اور نامور شافعی نے اس کو زبانی یاد کیا اور علامہ ابن خلدونؒ (م ٨٠٨ھ) جیسے مشہور مالکی فقیہ نے اس کو اصولِ فقہ کے چار بنیادی ارکان میں سے ایک قرار دیا۔ امام رازیؒ کی کتاب **المحصول فی اصول الفقه** کے اہم مآخذ میں یہ کتاب بھی شامل ہے۔ واضح رہے کہ امام رازیؒ کی غیر معمولی شخصیت اور دنیائے اسلام میں ان کے اثرات کی وجہ سے ان کی کتاب **المحصول** بہت مقبول ہوئی

اور ہر جگہ اس کے اثرات محسوس کیے گئے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کتاب **المعتمد** کے اثرات بالواسطہ طور پر دنیائے اسلام میں خوب پھیلے۔

دوسری اہم کتاب امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک جوینیؒ (م ۴۷۸ھ) کی فاضلانہ کتاب **البرھان فی اصول الفقہ** ہے۔ امام الحرمینؒ پانچویں صدی ہجری کے نامور ترین علمائے اصول، فقہاء اور متکلمین میں سے تھے بلکہ یہ کہنا شائد بے جا نہ ہوگا کہ پانچویں صدی ہجری میں تاریخ علم اصول کا سب سے نمایاں نام امام الحرمینؒ ہی کا ہے۔ ان کی عظمت کا اندازہ کرنے کے لیے اردو دان قارئین کو اتنا ہی کہنا کافی ہونا چاہیے کہ ان کے تلامذہ میں امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) جیسی شخصیت کا نام بھی شامل ہے۔ امام غزالیؒ نے اپنی تحریروں میں بڑی عقیدت اور محبت سے امام الحرمینؒ کا ذکر کیا ہے۔

امام الحرمینؒ نے اصولِ فقہ کے موضوع پر چار کتابیں لکھیں جو چاروں کی چاروں بڑی مقبول اور موثر ثابت ہوئیں، اُن کے نام یہ ہیں: **البرھان فی اصول الفقہ، الورقات فی اصول الفقہ، التحفۃ فی اصول الفقہ** اور **التلخیص فی اصول الفقہ**۔ ان چاروں کتابوں میں سب سے زیادہ جامع، مفصل اور مقبول **البرھان فی اصول الفقہ** ہے۔ یہی وہ کتاب ہے جسے علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے اصولِ فقہ کی تین بنیادی کتابوں میں سے ایک قرار دیا تھا۔ یہ کتاب جو دو جلدوں میں ہے اور عرب دنیا میں کئی بار شائع ہو چکی ہے۔ اس کا ایک دقیع علمی اور مفید ایڈیشن ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب کی فاضلانہ تحقیق کے ساتھ قطر سے ۱۹۸۰ء (مطابق ۱۴۰۰ھ) میں شائع ہوا تھا۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا، امام الحرمینؒ ایک ماہر اصولی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بالغ نظر فقیہ اور متکلم بھی تھے، اس لیے ان کی دوسری کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی فقیہانہ وسعتِ نظر کے ساتھ ساتھ متکلمانہ تعمق کی بھی آئینہ دار ہے۔ کتاب کا آغاز حقیقتِ علم کی خالص عقلی اور فلسفیانہ بحث سے ہوتا ہے۔ اس بحث سے قبل تمہید کے طور پر وہ حُسن اور قُبح (یعنی کسی چیز کے اچھے یا بُرے ہونے کا فیصلہ) کے مسئلہ پر بحث کرتے ہیں اور معتزلہ کے اس خیال کی دلائل سے تردید کرتے ہیں کہ چیزوں

کے حُسن اور قبح کا فیصلہ خالص عقل کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔

حُسن اور قُبح کا فیصلہ کرنے کے بعد امام الحرمینؒ مسئلہ تکلیفِ شرعی پر بحث کرتے ہیں اور فقہاء اور متکلمین کے اقوال ذکر کرنے کے بعد شوافع کی اس رائے کو دہراتے ہیں کہ احکام شرعیہ کا براہ راست مکلّف ہر انسان ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ اسلام پر ایمان رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اس تمہید کے بعد کتاب میں علم، حقیقتِ علم اور ذرائع و وسائل علم پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کتاب کا یہ حصہ اپنی جامعیت اور توازن فکری کے لحاظ سے دنیا بھر کے دینی ادب میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ قدیم علمائے اصول کی ترتیب کو اختیار کرتے ہوئے امام الحرمینؒ نے سب سے پہلے اصول تعبیر سے بحث کی ہے۔ یہ حصہ ان کی کتاب کا سب سے بڑا اور مفصل حصہ ہے۔ اس حصے میں جس کے لیے انہوں نے کتاب البیان کا عنوان اختیار کیا ہے، نصوص کی تعبیر وتشریح کے احکام اور قواعد بیان کیے گئے ہیں اور اس ضمن میں نصوص قرآن کے ساتھ ساتھ سنّت قولی اور سنّت فعلی پر بھی بحث کی گئی ہے۔ کتاب کے اس حصے پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کو عربی لغت اور قدیم عربی ادب پر بھی عبور حاصل تھا۔ انہوں نے جابجا عربی اشعار اور ضرب الامثال سے استدلال کیا ہے۔

کتاب کے بقیہ حصے اجماع، قیاس، استدلال اور ترجیح کے موضوعات پر ہیں۔ یوں یہ کتاب پانچ حصوں یا ذیلی کتابوں پر مشتمل ہے۔ ان میں تیسرا حصہ یا کتاب جو قیاس کے موضوع پر ہے خاصا مفصل ہے اور دوسری جلد کے ڈیڑھ سو سے زائد صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس حصے میں مصنف نے قیاس کی مشہور قسموں قیاس علّت اور قیاس شبہ وغیرہ پر بڑی عمیق اور فاضلانہ گفتگو کی ہے۔ بحث کے آغاز میں قیاس شرعی کی حقیقت و ماہیت اور قیاس مأخذ قانون ہونے کے دلائل پر انتہائی جامع گفتگو کی ہے۔

قیاس کے باب میں سب سے اہم اور مشکل مسئلہ علّت اور مسالک علّت کا ہے۔ یعنی اس بات کا تعین کہ شریعت کے جس حکم کو بنیاد قرار دے کر اس سے کسی نئے معاملے کا حکم معلوم کیا جا رہا ہے اس میں فیصلہ کی حقیقی بنیاد (Ratio Decidendi) کیا ہے اور اس کا تعین کرنے کے لیے کن

ذرائع و وسائل اور اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے۔ امام صاحب نے اس کتاب میں ان مشکل اور پیچیدہ مباحث کو جو اکثر و بیشتر خالص عقلی اور فلسفیانہ انداز کے ہیں، نہایت آسان اور منطقی انداز میں بیان کیا ہے۔

کتاب کا سب سے مختصر حصہ چہارم ہے جس کے لیے امام صاحب نے **کتاب الاستدلال** کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس حصہ یا ذیلی کتاب میں انہوں نے بنیادی طور پر ان مصادرِ قانون کا ذکر کیا ہے جو عموماً ثانوی مآخذ کہلاتے ہیں۔ ان مآخذ میں مصالح مرسلہ، استحسان اور استصحاب وغیرہ شامل ہیں۔ امام الحرمینؒ نے ان مصادر کا مختصر تذکرہ کرنے کے بعد ان میں سے اکثر کو رد کر دیا ہے۔ لیکن رد کرنے کے لیے ان جیسے بالغ نظر محقق اور فقیہ سے جن مفصل دلائل اور عمیق بحث کی توقع تھی ان کو شائد امام صاحب نے غیر ضروری سمجھا۔

کتاب کا آخری حصہ جس کا عنوان **کتاب الترجیح** ہے، خاصا مفصل ہے اور کم و بیش ۸۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس حصے میں امام الحرمینؒ نے مختلف مصادر قانون کے مابین تعارض کی صورت میں کسی ایک مأخذ یا دلیل کو ترجیح دینے کے قواعد و احکام بیان کیے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ دونوں حصے یعنی **کتاب الاستدلال** اور **کتاب الترجیح** ایک نئے اسلوب کے حامل ہیں جو علمائے اصول کے مروجہ اور مقبول اسلوب سے قدرے مختلف ہے۔

اس سلسلے کی تیسری کتاب امام الحرمین کے مایہ ناز شاگرد اور تاریخ اسلام کے جلیل القدر فرزند امام ابو حامد محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی کتاب **المستصفیٰ من علم الاصول** ہے۔ جیسا کہ ہر پڑھا لکھا مسلمان جانتا ہے کہ امام غزالیؒ بنیادی طور پر ایک فلسفی، متکلم اور صوفی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام تصانیف میں فلسفیانہ گہرائی، عقلی اسلوب اور متکلمانہ دلائل کے ساتھ ساتھ ایک صوفیانہ رنگ بھی پایا جاتا ہے۔ یوں تو امام غزالیؒ نے اصولِ فقہ کے موضوع پر کئی کتابیں لکھیں لیکن سب سے زیادہ مقبول **المستصفیٰ** ہی کو حاصل ہوئی۔ یہ ان چار کتابوں میں سے آخری کتاب ہے جن کو علامہ ابن خلدونؒ نے علم اصولِ فقہ کے بنیادی ستونوں سے تعبیر کیا ہے۔

اس کتاب میں امام غزالیؒ نے ایک منفرد ترتیب اور ایک دلچسپ اسلوب اختیار کیا ہے۔ انہوں نے علم اصولِ فقہ کے موضوعات، مباحث اور مقاصد و وسائل کو ایک لطیف تشبیہ کے ذریعے بیان کیا ہے۔ انہوں نے اس پورے علم کو ایک ثمر بار درخت سے تشبیہ دی ہے جس کا ایک لگانے والا، ایک پھل کھانے والا، ایک پھل حاصل کرنے والا اور پھل حاصل کرنے کا ایک خاص انداز ہے۔ جہاں تک پھل یعنی ثمرہ کا تعلق ہے وہ احکام شریعت ہیں جو ہر ایک کا مقصود ہیں۔ احکام شریعت میں واجب، مندوب، مکروہ اور مباح احکام کے علاوہ عمومی طور پر کسی فعل کے اچھے یا برے ہونے کا معاملہ بھی شامل ہے۔ پھر احکام شریعت میں ادا اور قضا کے علاوہ صحیح، فاسد اور باطل افعال و اعمال کی گفتگو بھی شامل ہے۔ یہ سارے مباحث امام غزالیؒ کے نزدیک علم اصولِ فقہ کا ثمرہ ہیں جو اس علم کے ہر طالب علم کا اصل مقصود ہیں۔

اس ثمرہ کے لیے بیج فراہم کرنے کا کام وہ مآخذِ شریعت انجام دیتے ہیں جن سے کتب اصول میں بحث کی گئی ہے، یعنی قرآن مجید، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت۔ یہ موضوعات علم اصولِ فقہ کے بنیادی مباحث کی حیثیت رکھتے ہیں اور کتبِ اصول کا خاصا اہم حصہ ان سے بحث کرتا ہے۔

جہاں تک ثمرہ حاصل کرنے کے طریقوں اور اسالیب کا تعلق ہے تو یہ وہی چیز ہے جس کو آج کل کے عرب مصنفین کی تحریروں میں دلالات کی اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور اسالیب میں تعبیر قانون اور تفسیر نصوص کے وہ سارے قواعد وضوابط اور اصول و احکام شامل ہیں جن سے کام لے کر قرآن مجید سے نصوص، احادیث مبارکہ اور دوسرے قانونی متون کی تعبیر وتشریح کی جاتی ہے۔ اس مربع کا آخری کونا یعنی پھل حاصل کرنے والا وہ فقیہ مجتہد ہے جو اس پورے عمل سے کام لے کر شریعت کے احکام دریافت کرتا اور لوگوں تک پہنچاتا ہے۔ اس ذیل میں امام غزالیؒ نے اجتہاد کے احکام وشرائط، اس کی قسمیں، مجتہد کے اوصاف اور شرائط وغیرہ سے بحث کی ہے۔ اس طرح علم اصولِ فقہ مذکورہ بالا چار عناصر پر مشتمل ہے جو گویا علم اصولِ فقہ کی عمارت کے چار

بنیادی ستون ہیں۔ امام غزالیؒ نے اپنے زمانے کے عام مصنفین، بالخصوص فلسفہ اور متکلمین کے اسلوب کے مطابق اس امر پر بھی گفتگو کی ہے کہ اصولِ فقہ کے مباحث ان چار موضوعات تک کیوں محدود ہیں۔

کتاب کا آغاز اصولِ فقہ کے مقام و مرتبہ پر گفتگو سے ہوتا ہے۔ امام صاحب یہ ثابت کرتے ہیں کہ اصولِ فقہ تمام علوم و فنون میں سب سے اشرف اور سب سے افضل ہے اس لیے کہ وہ بیک وقت عقل و نقل دونوں کے معیار پر پورا اُترتا ہے۔

عقل اور نقل کی اس گفتگو کے بعد امام غزالیؒ ایک مفصل اور بسیط مقدمے میں ان بنیادی عقلی اصولوں کا تذکرہ کرتے ہیں جن سے کام لے کر نہ صرف اصولِ فقہ بلکہ دیگر اسلامی علوم کے سمجھنے اور سمجھانے میں مدد لی جاسکتی ہے۔ امام صاحب کی یہ بحث ان کی تحریروں میں ایک قابل ذکر مقام رکھتی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے، امام غزالیؒ نے یونانیوں کی استخراجی منطق کو نہ صرف سراہا بلکہ اس سے اپنی تصنیفات میں بڑا کام لیا اور اس کی مدد سے اسلامی عقائد و تصورات کی تشریح و توضیح اور دفاع کا خوب کام لیا۔ اس تمہیدی گفتگو میں بھی انہوں نے منطق استخراجی کا عطر نکال کر رکھ دیا ہے اور منطق کے وہ اصول انتہائی اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کر دیئے ہیں جن کی، امام صاحب کی رائے میں، اصولِ فقہ کے ایک طالب علم کو ضرورت پیش آتی ہے۔

منطقی اصولوں کی یہ بحث کتاب کے ابتدائی چالیس صفحات پر محیط ہے اور مصنف کی انتہائی گہری بصیرت اور موضوع پر غیر معمولی گرفت کی غماز اور علم منطق پر ان کی قدرت کی آئینہ دار ہے۔ پھر خود یہ کتاب بھی اس موضوع پر امام غزالیؒ کی آخری تصنیف اور ان کے عمر بھر کے مطالعہ، تحقیق، تدریس اور تصنیف و تالیف کا نچوڑ ہے۔ اپنے مضامین کی جامعیت، مصنف کی علمی پختگی، زبان کی سلاست اور اسلوب کی دل آویزی کی یہ کتاب ایک نمایاں مثال ہے۔ یہ کتاب نہ صرف اس وقت تک اصولِ فقہ پر لکھی جانے والی تمام بنیادی اور اہم کتابوں کا نچوڑ ہے بلکہ خود امام غزالیؒ کی اپنی تحقیقات کا بھی نقطہ کمال ہے۔

کتاب کا انداز انتہائی منطقی اور ترتیب نہایت عقلی ہے۔ اس غیر معمولی منطقی انداز اور عقلی ترتیب کے باوجود کتاب میں کہیں بھی خشکی اور پھیکا پن معلوم نہیں ہوتا بلکہ لکھنے والے کی دینی حمیت اور روحانی جذبہ کی جھلکیاں صاف محسوس ہوتی ہیں۔ یوں یہ کتاب بیک وقت اصولِ فقہ، منطق اور کلام کے ساتھ ساتھ تصوف اور روحانیت کی خوشبو میں بسی ہوئی ہے۔

اگر چہ امام غزالیؒ کی وابستگی فقہ شافعی سے رہی لیکن اس کتاب میں انہوں نے کہیں بھی شافعی نقطہ نظر کو صرف اس لیے قبول نہیں کیا کہ وہ امام شافعیؒ یا کسی اور قدیم شافعی فقیہ سے منسوب ہے۔ انہوں نے ہر رائے اور نظریہ کو دلائل کی ترازو میں تولا اور کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھ کر ہی یہ فیصلہ کیا کہ کون سی رائے قابل قبول ہے اور کون سی قابل غور۔ چنانچہ کئی جگہ انہوں نے نہ صرف عام شافعی علمائے اصول کی رائے سے اختلاف کیا ہے بلکہ بعض مقامات پر خود امام شافعیؒ کے خیالات سے بھی اختلاف کیا۔ بعض مقامات پر انہوں نے شافعی نقطہ نظر کو ترک کر کے احناف کا نقطہ نظر قبول کیا ہے اور دلائل سے احناف کے نقطہ نظر کی تائید کی ہے۔

امام غزالیؒ کی یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک انتہائی مقبول کتاب ثابت ہوئی اور بہت جلد نہ صرف علمائے اصول بلکہ عام اہل علم اور درس وتدریس سے وابستہ حضرات نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور یوں یہ اپنے موضوع پر انتہائی اہم اور مقبول کتاب قرار پائی۔ بہت سے اہل علم نے اس کی شرحیں لکھیں اور متعدد اہل علم نے اس کی تلخیصیں تیار کیں۔ امام غزالیؒ کی اس کتاب سے جن لوگوں نے غیر معمولی استفادہ کیا ان میں ان کے نہایت نامور اور جلیل القدر پس رو امام فخر الدین رازیؒ (م ۶۰۶ھ) کے ساتھ ساتھ مشہور متکلم سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) شامل ہیں۔ امام رازیؒ کی مبسوط اور فاضلانہ تالیف المحصول اور علامہ آمدیؒ کی مفصل الإحکام فی اصول الأحکام پر امام غزالیؒ کی المستصفی کے اثرات بڑے نمایاں ہیں۔ فخر الدین رازیؒ اور سیف الدین آمدیؒ کی ان دونوں کتابوں کے بہت سے مباحث امام غزالیؒ کی المستصفی ہی کی تلخیص معلوم ہوتے ہیں۔

تیسرا اسلوب

جیسا کہ عرض کیا گیا، پہلے دونوں اسالیب کو ملا کر ایک تیسرا مخلوط یا مشترک اسلوب بھی جلد ہی وجود میں آ گیا اور تیزی سے مقبول ہوتا چلا گیا۔ ساتویں ہجری صدی کے اوائل سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ اکثر و بیشتر اسی جامع اسلوب کے مطابق تھیں۔ اس اسلوب اور اس کے مطابق لکھی جانے والی کتابوں کو اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ انہوں نے پہلے دونوں اسالیب کی کتابوں کو (چند کے استثناء کے ساتھ) پیچھے چھوڑ دیا۔ درسی حلقوں میں اکثر و بیشتر اب انہی نئی کتب کو درسی کتب کے طور پر اختیار کر لیا گیا۔ تصنیف و تالیف کے میدان میں یہی کتب معیار قرار پائیں اور محققین و مفکرین اصول نے انہی کتب اور اسی اسلوب کو اپنی علمی فکری اور تحقیقی کاوشوں کا مرکز بنایا۔ ذیل میں اس نئے اور جامع اسلوب کے آغاز اور ابتدائی سرگرمیوں کا سرسری تذکرہ کیا جاتا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کے دورِ اصولِ فقہ میں موضوعاتی توسیع تو نسبتاً کم ہوئی لیکن تعمق اور گہرائی کے ساتھ ساتھ اس دور میں اصولِ فقہ میں مزید پختگی اور کمال آتا گیا۔ اسی دور میں علامہ مظفر الدین احمد بن علی حنفی (م۶۹۴ھ) جو ابن ساعاتی کے نام سے زیادہ مشہور ہیں، نے اصولِ فقہ کی تاریخ میں ایک نئے اسلوب اور رجحان کو جنم دیا۔ انہوں نے طریقہ احناف اور طریقہ متکلمین دونوں کو یکجا کر کے تیسرا طریقہ متعارف کر دیا۔ انہوں نے متکلمین کے اسلوب پر مجرد انداز میں اصولی قواعد سے بھی بحث کی اور فقہائے احناف کے اسلوب پر فقہی فروع کو سامنے رکھ کر ان سے اصولوں کا استنباط بھی کیا۔ یوں انہوں نے ان دونوں اسالیب کے محاسن اور خوبیوں کی حامل کتاب بدیع النظام تیار کی جس کا پورا نام بدیع النظام الجامع بین اصول البزدوی والاحکام ہے۔ اس کتاب میں، جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے، منصف نے اصول البزدوی اور علامہ آمدیؒ کی الاحکام کو سامنے رکھا ہے اور ان دونوں کے محاسن کو سمونے کی کوشش کی ہے۔ کتاب کے مقدمہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پہلے الاحکام کی تلخیص کی اور پھر اصول البزدوی سے جا بجا ضروری مواد اخذ کر کے مناسب مقامات پر شامل کر دیا۔

علامہ ابن ساعاتیؒ کا یہ اسلوب جلد ہی فقہی اور تدریسی حلقوں میں مقبول ہو گیا اور ان کی کتاب کو بڑی پذیرائی حاصل ہوئی۔ جلد ہی دوسرے اہل علم نے بھی اس کی پیروی شروع کر دی اور پے در پے اس نئے اسلوب پر کتب مرتب ہو ہو کر سامنے آنے لگیں۔ تاہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس نئے جامع اسلوب کو احناف کے ہاں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی اور اس اسلوب پر لکھی ہوئی بیشتر معروف و مقبول کتب علمائے احناف ہی کی ہیں۔

علمائے احناف کی جس کتاب نے اس اسلوب کو پروان چڑھانے اور مقبول بنانے میں سب سے زیادہ حصہ لیا وہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعودؒ (م ۷۴۷ھ) کی التنقیح تھی۔ یہ کتاب اس دور کے عام رجحان کے زیر اثر نہایت مختصر لکھی گئی۔ کتاب کو عام فہم بنانے کے لیے خود منصف ہی نے اس کی ایک شرح التوضیح کے نام سے لکھی۔ جلد ہی یہ دونوں کتابیں درسی حلقوں میں مقبول ہو گئیں۔ التوضیح کی ایک شرح التلویح کے نام سے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ (م ۷۹۲ھ) نے تیار کی جو آج بھی بعض قدیم درس گاہوں میں اصولِ فقہ کی اعلیٰ تعلیم میں درسی کتاب کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

اصولِ فقہ کا مواد

اصولِ فقہ، جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا، بجا طور پر اسلامی عقلی علوم کا گل سرسبد کہلانے کا مستحق ہے۔ مسلمانوں کی علمی اور فکری تاریخ کا کوئی قابل ذکر دور ایسا نہیں گزرا جس میں اصول فقہ اور اس کے ذیلی علوم و فنون میں غور و فکر، ارتقاء، توسیع اور تصنیف و تالیف کے میدان میں اہم کام نہ ہوتا رہا ہو۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی الرسالۃ سے لے کر دور جدید میں علامہ مصطفیٰ احمد زرقاء، ڈاکٹر وھبہ زحیلی اور ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوری وغیرہ کی تالیفات کے دور تک اصول فقہ کا دائرہ کار اور میدانِ تحقیق و تالیف مسلسل بڑھتا اور پھیلتا چلا گیا ہے۔ جیسے جیسے اسلامی علوم میں وسعت آتی گئی اور مسلمانوں کی علمی روایات میں تنوع اور پختگی پیدا ہوتی گئی اصول فقہ میں بھی نئی نئی جہتیں آتی گئیں۔ بالآخر وہ مرحلہ آیا کہ اصول فقہ تمام اسلامی علوم کا گل سرسبد کہلایا۔

اپنی پختگی اور وسعت کے دور تک آتے آتے اصول فقہ کے مندرجات، اس کا مواد اور لوازمہ جن چیزوں سے مل کر بنا ان میں یہ علوم نمایاں طور پر اہمیت کے حامل تھے:

ا۔ قرآن وسنّت

سب سے پہلے قرآن مجید اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام (نصوص) ہیں جن سے مجتہدین کرام نے اصول فقہ کے بنیادی تصورات اخذ کیے۔ اصول فقہ اور اصول قانون پر دنیا کی قدیم ترین دستیاب کتاب الرسالۃ کے مصنف امام شافعیؒ نے جن اصولی مسائل ومباحث پر گفتگو کی ہے وہ قریب قریب سب کے سب قرآن پاک اور احادیث نبویہ سے ماخوذ ہیں۔ بعد کے ادوار میں بھی جب عقلی استدلال اور منطقی اسلوبِ بحث نے اصول فقہ کو بہت زیادہ متاثر کیا، قرآن مجید اور احادیث نبویہ کی نصوص کی بنیاد پر نئے نئے اصولوں اور احکام کی دریافت کا کام جاری وساری رہا۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ عقلی طرزِ استدلال اور منطقی اسلوبِ بحث نے اس عمل کو اور مہمیز دی۔ گزشتہ صفحات میں چند ایسے اصول اور قواعد بطور مثال بیان کیے گئے تھے جن سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ کے بنیادی مباحث وتصورات قرآن پاک کی نصوص اور احادیث نبوی سے ماخوذ ہیں۔

ہم ابھی آگے چل کر دیکھیں گے کہ اصول فقہ کے اہم مباحث اور مندرجات کیا کیا ہیں۔ ان مباحث ومندرجات میں ایک اہم بلکہ شاید سب سے اہم بحث یہ ہے کہ قانون (یعنی احکام فقہ) کے مآخذ ومصادر کیا ہیں جن کے لیے علمائے اصول نے ادلّہ شرعیہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ادلّہ کی یہ بحث اصول فقہ کی نہایت مہتم بالشان بحثوں میں ہے۔ ان ادلّہ شرعیہ (یا مصادرِ شریعت وفقہ) میں ظاہر بات ہے کہ اصل چیز قرآن مجید ہے۔ قرآن مجید ہی سے سنّت کا مأخذِ شریعت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ سنّت کی بحثوں میں تفصیل سے گفتگو موجود ہے۔ سنّت کے بعد اجماع اور اجتہاد کا درجہ ہے جن کا ثبوت قرآن پاک اور سنّت کے احکام ہی سے کیا جاتا ہے۔ اجتہاد واجماع کے علاوہ دیگر مصادر ومآخذ یا ادلّہ جن کو ثانوی مآخذ کہا جاتا ہے ان کا ثبوت بھی بنیادی طور پر کتاب وسنّت ہی

کی نصوص سے ہوتا ہے۔ مثلاً قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، سدِّ ذریعہ، عرف و عادت اور ایسے ہی دوسرے ثانوی مآخذ کی تائید میں قرآن وسنت کی نصوص ہی کو اصل حیثیت حاصل ہے۔

ادلّہ شرعیہ۔ کے علاوہ اصول فقہ کے دیگر مباحث مثلاً حکم شرعی کی اقسام اور ان کی تفصیلات، حکم کے عوارض (یعنی وہ حالات و اسباب جن کی وجہ سے حکم شرعی پر عمل درآمد میں التواء یا تخفیف ہو سکتی ہے)، نصوص (یعنی قرآن وسنت کے احکام) سے استدلال کا طریقہ اور اسلوب، نصوص کی پشت پر کارفرما مقاصد اور حکمتیں، دو یا دو سے زائد مصادر کے مابین بظاہر تعارض کی صورت میں حکم شرعی کا تعین اور ایسے ہی دیگر تمام مسائل میں مجتہدین اسلام نے بنیادی تصورات قرآن پاک اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے اخذ کیے ہیں۔ ذیل میں ان میں سے بعض کی مثالیں دینا بے محل نہ ہوگا۔ ان مثالوں سے اندازہ ہوگا کہ اصول فقہ کے بنیادی قواعد اور اساسی تصورات قرآن پاک اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ ہیں۔

حکم شرعی کی یوں تو بہت سی اقسام ہیں لیکن بڑی بڑی اقسام وہ ہیں جو قرآن مجید کی نصوص اور سنت کے احکام پر غور کرنے سے صاف سمجھ میں آ جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر علمائے اصول نے حکم شرعی کی ایک اہم تقسیم عزیمت اور رخصت کے عنوان سے بھی کی ہے۔ عزیمت سے مراد ہے حکم شرعی پر اس کے اصل مفہوم، روح اور مکمل تفصیلات کے ساتھ عمل کرنا۔ رخصت سے مراد ہے کسی ایسے عذر یا مجبوری کی حالت میں جس کو شریعت تسلیم کرتی ہو اصل حکم کی تفصیلات یا شرائط میں نرمی کر دینا۔ قرآن مجید اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں عزیمت اور رخصت کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ قرآن پاک میں صراحت سے اکراہ کو رخصت پر عمل کر لینے کا ایک اہم سبب قرار دیا گیا ہے۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ

[النحل ۱۶:۱۰۶]

جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے، وہ نہیں جو (کفر پر زبردستی) مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

اس آیت میں صاف طور پر ارشاد ہے کہ اگر جان کو خطرہ ہو اور اکراہ (Duress) کرنے والا جان لینے پر آمادہ ہو تو زبان سے کلمہ کفر کہہ کر جان بچا لینے کی اجازت ہے، بشرطیکہ اس مجبور شخص کا جس کو اکراہ کا نشانہ بنایا جا رہا ہے دل اسلام پر مطمئن ہو۔ سورۃ النحل کی اس آیت مبارکہ سے نہ صرف عزیمت اور رخصت بلکہ اکراہ کے احکام بھی نکلتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی تاریخ ساز اور انتہائی بلند پایہ تصنیف حجة اللّٰه البالغة کے مقدمہ میں ایسی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں اور دکھایا ہے کہ ہر حکم شرعی کی پشت پر ایک حکمت اور مصلحت کارفرما ہے۔ اگرچہ احکام شرعیہ کی حکمتوں اور مصلحتوں کی دریافت اور ترتیب وتدوین براہ راست اصول فقہ کا موضوع نہیں ہے لیکن جن اہل علم اور مفکرین نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے مثلاً امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ)، امام قرافیؒ (م ۶۸۴ھ) اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ وغیرہ، ان کی تحریروں میں وہ اصول ومباحث بھی ملتے ہیں جو اصلاً اصول فقہ کے مباحث ہیں اور جن کو علمائے اصول نے قرآن وسنت کی نصوص سے اخذ کر کے اصول فقہ کے فن میں داخل کیا۔

۲۔ علمِ لغت

اصول فقہ کے مباحث ومندرجات کا دوسرا بڑا ماخذ علم لغت ہے، یعنی عربی زبان وادب اور عربی اسلوب اور محاورہ کا علم۔ قرآن مجید نہ صرف عربی زبان بلکہ عربی مبین میں ہے۔ احادیث نبوی افصح العرب کی زبان مبارک سے نکلنے والے جواہر پاروں کا مجموعہ ہیں، اس لیے ان دونوں کی تعبیر وتشریح میں عربی زبان، ادب، قواعد اور معانی وبیان سے واقفیت ناگزیر ہے۔ عربی زبان کی نزاکتوں اور باریکیوں کو سمجھے بغیر شارع کے حقیقی منشا کا تعین ناممکن ہے۔ اصول فقہ کے وہ مباحث جن کا تعلق نصوص کی تعبیر وتشریح اور اس کے اسالیب ومناہج سے ہے بہت حد تک عربی زبان و ادب، صرف ونحو اور معانی وبیان کے قواعد سے ماخوذ ہیں۔ اس ضمن میں علمائے اصول نے قدیم عربی ادب (نظم اور نثر) سے بھی بھرپور استفادہ کیا اور زبان وبیان کی نزاکتوں کے بارے میں

کلام عرب سے شواہد اور نظائر جمع کیے۔ تاہم یہ واضح رہے کہ یہ اصول صرف قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نصوص کی تفسیر وتشریح ہی میں استعمال نہیں ہوتے بلکہ فقہ اسلامی کے نصوص، فقہائے کرام کے اقوال اور عربی زبان میں مدوّن دیگر قوانین موضوعہ کی تعبیر وتفسیر میں بھی ان اصولوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ قانون کی تعبیر وتشریح میں ان اصولوں سے ماضی میں بھی کام لیا گیا ہے اور آئندہ بھی لیا جا سکتا ہے۔

دلالات (Principles of Interpretation) کے موضوع پر علمائے اصول کی بحثیں پڑھی جائیں تو پتا چلتا ہے کہ ان بحثوں کو مرتب کرتے وقت انہوں نے عربی زبان وادب اور لغت کی نزاکتوں کا نہایت باریک بینی اور دقّتِ نظر سے جائزہ لیا اور جاہلی ادب سے لے کر صدرِ اسلام تک عربی زبان کے اسلوب اور محاورہ سے خوب استفادہ کیا۔

۳۔ علمِ کلام

علم اصول فقہ کے مباحث کا ایک بڑا ماٰخذ علم کلام بھی ہے۔ بظاہر علم کلام (یعنی تھیالوجی اور Scholasticism) کا اصولِ قانون سے کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ علم اصول فقہ کے مباحث میں بہت سی اہم بحثیں خالص کلامی انداز اور اسلوب کی ہیں اور علم کلام ہی کے مباحث سے ماخوذ ہیں۔ تیسری صدی ہجری کے اواخر سے علم کلام اور علم اصول فقہ کے باہمی روابط کا آغاز ہوا اور پانچویں صدی آتے آتے دونوں ایک دوسرے کے بہت قریب آ گئے۔ آئندہ کئی صدیوں تک یہ قربت بڑھتی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں اس دور کے قریب قریب تمام بڑے بڑے علمائے اصول اپنے اپنے دور کے نامور متکلمین بھی تھے۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، امام رازیؒ (م ۶۰۶ھ)، امام ابوالحسین بصریؒ (م ۴۳۶ھ)، امام الحرمین عبدالملک جوینیؒ (م ۴۷۸ھ) اور خود ہمارے برصغیر کے نامور اصولی علامہ محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) ہر دور میں بیک وقت علم اصول اور علم کلام کے آفتاب و ماہتاب سمجھے گئے۔ خود علمائے اصول کا طریقہ متکلمین اس قرب کی ایک نمایاں مثال ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمان فقہاء دنیا کی تاریخِ قانون میں پہلے ماہرین قانون ہیں جنہوں نے نہ صرف علم اصول قانون (Jurisprudence) وضع کیا بلکہ انہوں نے دنیا کو اس شعبہ علم سے بھی متعارف کرایا جس کو زمانہ حال کے مغربی مصنفین ماورائے اصول قانون (Meta Jurisprudence) کا نام دیتے ہیں۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تاریخ قانون میں امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے ماورائے اصول قانون کے مسائل پر بامعنی گفتگو کا آغاز کیا۔ بلاشبہ افلاطون (م ۳۴۸ ق م) کے مکالمات اور ارسطو (م ۳۲۲ ق م) کی تصانیف میں ایسے مباحث اور اشارات ملتے ہیں جن کو ماورائے اصول قانون کے مبادی کہا جا سکتا ہے، لیکن ان دونوں فلسفیوں کے ہاں یہ مسائل خالص فلسفیانہ اور مجرد انداز سے زیر بحث آئے ہیں۔ ان کو اس دور کے رائج الوقت قوانین پر نہ منطبق کیا گیا اور نہ اس دور کے قوانین پر ان مباحث کے براہ راست کوئی اثرات ہوئے۔ یوں بھی افلاطون اور ارسطو کبھی بھی قانون دان نہیں سمجھے گئے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کی یہ بحثیں محض نظری انداز کی نہ تھیں، بلکہ ان کے براہ راست اثرات اس دور کی قانون سازی اور رائج الوقت قوانین پر پڑ رہے تھے۔

ماورائے اصول قانون کے بنیادی مسائل اور مباحث اکثر و بیشتر وہ ہیں جو اصول فقہ میں علم کلام کے ذریعے شامل ہوئے اور ان بنیادی سوالات کا جواب دینے کے لیے ان کو علم کلام سے لیا گیا جو علم اصول اور علم کلام کے مشترک سوالات ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان سوالات کا تعلق جن مسائل سے ہے وہ صرف اصول فقہ اور علم کلام ہی کے مشترک مسائل نہیں ہیں بلکہ وہ علم فلسفہ وحکمت کے بھی اساسی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان سوالات کے جواب کو ہم بنیادی اسلامی علوم کا اصل الاصول یا Weltanschauung قرار دے سکتے ہیں۔ ان بنیادی اصول موضوعہ یا Weltanschauung نے اسلامی علوم میں وہ فکری وحدت اور نظریاتی ہم آہنگی پیدا کر دی ہے جو اسلامی فکر و ثقافت کا طرۂ امتیاز ہے اور جس سے مغربی ثقافت و تمدن اپنے تمام ظاہری شکوہ اور مظاہر ترقی کے باوجود عاری اور بے بہرہ ہے۔

۴۔ فقہی فروع

جیسا کہ پہلے گفتگو ہو چکی ہے، احناف کے ہاں اصول فقہ کا اہم مأخذ فقہی فروع بھی ہیں۔ احناف نے جب اصول فقہ کے موضوع پر کلام کیا اور تیسری صدی ہجری کے اواخر اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل سے باقاعدہ اس فن میں تصنیف وتالیف کا سلسلہ شروع کیا تو انہوں نے دوسرے علمائے اصول سے مختلف اسلوب اپنایا۔ دوسرے علمائے اصول کے اسلوب (اسلوب متکلمین) کے برعکس انہوں نے فقہی فروع کو سامنے رکھ کر اصول فقہ کے مسائل مرتب کیے۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم علمائے احناف کی حد تک اصول فقہ کا ایک اہم مصدر ومأخذ فقہی فروع اور ائمہ احناف کے اجتہادات بھی ہیں۔ ان اجتہادات اور فتاوی کو سامنے رکھ کر ہی تیسری اور چوتھی صدی کے فقہائے احناف نے وہ کلیات دریافت کیے جو ان کے ائمہ نے پیش نظر رکھے تھے۔

۵۔ قواعد فقہیہ

اصول فقہ کا پانچواں بڑا مأخذ قواعد فقہیہ ہیں۔ یہ قواعد جن کو دنیائے قانون کی ضرب الامثال قرار دینا ناموزوں نہ ہوگا، پہلی دو تین صدیوں ہی سے ظہور میں آنے شروع ہو گئے تھے اور ان کی مدد سے فقہی اور اصولی تفکیر کو آگے بڑھانے اور مزید منقح کرنے میں بڑی مہمیز ملی۔ قواعد فقہیہ دراصل علم فقہ اور علم اصول فقہ کی سرحدوں پر واقع ایک ایسا فن ہے جس کے ارتقاء سے علم فقہ اور علم اصول فقہ دونوں کے ارتقاء میں مدد ملی۔ جیسے جیسے قواعد فقہیہ کا علم وسعت پذیر ہوتا گیا اصول فقہ میں بھی نت نئے مباحث کا اضافہ ہوتا گیا۔

۶۔ علمِ منطق

چوتھی صدی ہجری کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری کے اوائل سے علم اصول فقہ میں ایک نیا عنصر داخل ہونا شروع ہوا جو دیکھتے دیکھتے اصول فقہ کا طرۂ امتیاز بن گیا۔ یہ عنصر علم منطق تھا جو نہ صرف مسلمان مفکرین کے ہاتھوں نئی جہتوں سے آشنا ہوا بلکہ علم اصول فقہ میں آ کر اس نے مسلمان فقہاء کی قانونی اور اصولی فکر کو تاریخ قانون میں ایک نہایت ممتاز مقام عطا کر دیا۔ آئندہ دو تین

صدیاں اصول فقہ اور منطق کے دو آتشہ بلکہ اصول فقہ، کلام اور منطق کے سہ آتشہ سے تیار کردہ مسلمانوں کی قانونی تفکیر کے عروج اور پختگی کا زمانہ تھا۔ یہی وہ دور ہے جب مسلمان مفکرین نے اسلامی فکر کی وہ منہاجیات (Methology) مرتب کی جو بلا شک وشبہ اسلام کی فکری اور علمی تاریخ کا ایک بہت نمایاں باب ہے۔ یہ اسلامی منہاجیات جو فکر عالم میں مسلمانوں کے حصہ سے عبارت ہے، منطق اور اصول فقہ کے مباحث کے باہمی اخذ وعطا کے نتیجہ میں سامنے آنے والی فکری کاوشوں کا ثمرہ ہے۔

۷۔ مغربی اصولِ قانون

دور جدید میں اصول فقہ میں ایک نیا عنصر شامل ہوا ہے جس نے اس کو اسی طرح بعض نئی جہتوں سے روشناس کرایا ہے جس طرح دورِ قدیم میں علم منطق نے کرایا تھا۔ یہ نیا عنصر مغربی اصول قانون اور فلسفہ قانون ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جسٹس سر عبدالرحیمؒ کی فاضلانہ کتاب Principles of Muhammadan Jurisprudence میں انگریزی قانون کی کتابوں کے اسلوب کی پیروی کی گئی تھی اور یہ کوشش کی گئی تھی کہ مغربی قانون دانوں کو ان کی زبان، ان کے محاورہ، ان کے اسلوبِ استدلال اور ترتیب ومباحث کے مطابق اسلامی اصول فقہ کے مباحث سے روشناس کرایا جائے۔ اس کتاب میں فاضل منصف نے اصول فقہ کی عام کتابوں کی ترتیب سے ہٹ کر حقوق، افعال اور التزامات یعنی ذمہ داریوں (Obligations)، اہلیت، ملکیت اور ضمان جیسے عنوانات کا اضافہ کیا۔ سر عبدالرحیمؒ کی اس روایت کو بعد میں بہت سے اہل علم نے اپنایا اور نئے نئے مباحثِ فقہ، تاریخ، کلام اور دوسرے علوم سے اخذ کر کے اصول فقہ کی کتب میں شامل کیے۔

دورِ جدید کے عرب علماء نے اس اسلوب کو اور ترقی دی۔ انہوں نے فرانسیسی قانون اور اصول قانون کے انداز اور منہاج کو سامنے رکھ کر اصول فقہ کو نئی ترتیب اور نئے جامہ میں پیش کیا۔ اس میں اوّلیت کا شرف جن اہل علم کو حاصل ہوا ان میں شام کے سابق وزیرِ اعظم اور نامور مفکر ڈاکٹر معروف دوالیبی، شام ہی کے سابق وزیرِ قانون اور ممتاز فقیہ استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء، مصر کے نامور

قانون دان ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری اور لبنان کی اعلیٰ عدالتِ اپیل کے سابق سربراہ ڈاکٹر صبحی محمصانی کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کی فاضلانہ تحریروں نے دنیائے عرب کے قانون دانوں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کی ایک بہت بڑی تعداد کے ذہنوں کو متاثر کیا اور اسلامی قانون کی معنویت اور دورِ جدید میں اس کی ضرورت واہمیت کے بارے میں بہت سے شبہات کو دور کیا۔

اصولِ فقہ کے مندرجات: ایک موضوعاتی تعارف

قبل ازیں اصول فقہ کے مواد اور اس کے مصادر ومآخذ کے تحت جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ علم اپنے تعمق، گہرائی اور وسعت میں دنیا کے دیگر فلسفہ ہائے قانون میں ایک نہایت نمایاں مقام رکھتا ہے۔ اگر چہ اس علم کے بنیادی مباحث کا تعین تیسری صدی ہجری کے اواخر تک ہو چکا تھا اور اس کے موضوعات کی ضروری حد بندی چوتھی صدی ہجری میں مکمل ہو گئی تھی، تاہم موضوعات میں مزید تعمق اور توسیع کا عمل بعد میں بھی کئی صدیوں تک جاری رہا اور اصول فقہ کے مباحث وموضوعات میں نئے نئے اسالیب ومناہج اور استدلال میں نئی نئی عقلی اور منطقی جہتیں پیدا ہوتی رہیں۔

اصول فقہ کے اس پورے ادب پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ اس کے اہم اور بڑے بڑے موضوعات کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ ادلّہ شرعیہ یعنی احکام فقہ کے بنیادی اور ثانوی مصادر ومآخذ یعنی کتاب اللہ، سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف وعادت وغیرہ۔

۲۔ ان ادلّہ شرعیہ سے معلوم ہونے والے حکم شرعی کے احکام یعنی حکم شرعی، اس کی اقسام، حکم شرعی کی مختلف اقسام کے اپنے احکام اور تفصیلات۔

۳۔ ادلّہ شرعیہ سے حکم شرعی معلوم کرنے کا طریقہ اور منہاج جس کے لیے بعض جدید علمائے اصول نے دلالات کی اصطلاح استعمال کی ہے، یعنی تعبیر قانون اور تفسیر نصوص کے قواعد و احکام۔ اصول قانون کا یہ شعبہ بھی جو آج Principals of Interpretation کے

نام سے جانا جاتا ہے اور قانونی علوم کا ایک بہت اہم اور مشکل حصہ سمجھا جاتا ہے، مسلمان فقہاء ہی کی ایجاد ہے۔ فقہائے اسلام سے قبل نہ تعبیر قانون کے طے شدہ اور منضبط اصول مدوّن طور پر موجود تھے اور نہ یہ کوئی الگ شعبہ قانون سمجھا جاتا تھا۔

۴۔ ادلہ شرعیہ سے حکم شرعی معلوم کرنے والے فقیہ اور ان پر عمل کرنے والے افرد کی ضروری شرائط اور اس عمل کی تفصیلات و مدارج یعنی اجتہاد و تقلید اور مجتہد و مقلد کے احکام، مدارج اور شرائط۔

اصول فقہ کی بیشتر بلکہ کم وبیش تمام تر کتب کے بنیادی مندرجات یہی مباحث ہوتے ہیں۔ جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے، امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے ان مباحث اور ان کی یہ ترتیب بیان کرنے سے قبل ان کی منطقی توجیہ بھی کی ہے۔ امام غزالیؒ نے سب سے پہلے تو علوم فقہ کو ایک درخت سایہ دار وثمر دار سے تشبیہ دی ہے جس کے ثمرات سے دنیا مستفید ہوتی ہے۔ یہ ثمرات وہ احکام شرعیہ ہیں جن پر عمل پیرا ہو کر دنیا میں صلاح اور آخرت میں فلاح حاصل ہوتی ہے۔ وہ تنے اور بنیادیں جن کے اثرات سے ثمرات پیدا ہوتے ہیں وہ ادلہ شرعیہ یعنی کتاب وسنت وغیرہ ہیں۔ پھر اس درخت سے پھل حاصل کرنے کے متعین اور طے شدہ طریقے ہیں جن کو دلالات کہا جاتا ہے۔ اگر ان طریقوں کو بروئے کار نہ لایا جائے تو پھر وہ ثمرات جو مقصود و مطلوب ہیں، حاصل نہیں ہو سکتے۔ پھر ان سب چیزوں کے بعد پھل حاصل کرنے والوں اور پھلوں سے مستفید و متمتع ہونے والوں کا وجود بھی ضروری ہے، یعنی مجتہدین و مقلدین جو احکام معلوم کریں اور احکام پر عمل کریں۔

ذیل میں اصول فقہ کے ان مندرجات اور موضوعات کا اجمالی تعارف آئندہ مباحث کو سمجھنے اور اصول فقہ کے مندرجات کا ایک عمومی اندازہ کرنے میں مدد دے گا:

۱۔ حکم شرعی

سب سے پہلی بحث خود حکم شرعی کی ہے جس کی دریافت اور تعین اصول فقہ کا اصل مقصود ہے۔ حکم شرعی کی حقیقت و ماہیت معلوم کرنے سے قبل اس کی سند اور مصدر پر بحث ضروری ہے، یعنی

حاکم حقیقی کون ہے؟ حاکم حقیقی کے حکم کی بنیاد اور حکمت و علّت کیا ہے؟ پھر جن لوگوں کے لیے حکم شرعی دیا گیا ہے ان کی ضروری اہلیتیں کیا کیا ہیں اور جس فعل کا حکم دیا گیا ہے اس کے کرنے یا نہ کرنے کی شرائط کیا کیا ہیں؟ گویا حکم شرعی کی بحث میں چار بنیادی امور پر بات کی جاتی ہے:

۱۔ خود حکم شرعی۔

۲۔ حاکم حقیقی یا ذات باری تعالیٰ۔

۳۔ محکوم فیہ جس کو محکم بہ بھی کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ چیز یا فعل جس کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

۴۔ محکوم علیہ یعنی وہ افراد جن کو حکم دیا جا رہا ہے۔

علمائے اصول کی اصطلاح میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال واعمال کی حیثیت کے بارے میں اس پہلو سے ہو کہ اعمال وافعال کرنے مطلوب ہیں یا ان کا کرنا اختیار ہے یا اس خطاب کی حیثیت فعل کے لوازمات کرنے کی ہو۔ حکم شرعی کی اس تعریف میں کسی فعل کے مطلوب ہونے (اقتضاء)، اس کے اختیاری ہونے (تخییر یا اباحت) اور فعل کے لوازمات کا ذکر آیا ہے۔ ان سب امور سے اصول فقہ کی کتابوں میں بہت مفصل بحثیں کی گئی ہیں۔ فعل کے لوازمات و کیفیات (وضع) سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلقہ خطاب نے کسی چیز کو کسی فعل کا سبب، شرط یا مانع قرار دیا ہے یا اس کو کسی عمل کے لیے وجہ صحت (Validity) یا وجہ فساد (Invalidity) قرار دیا ہے یا کسی فعل کے ایک درجہ کو عزیمت (اعلیٰ درجہ) اور دوسرے درجہ کو رخصت (Concession) قرار دیا ہے۔

اس اعتبار سے حکم شرعی کی دو بڑی قسمیں قرار پائی ہیں جو حکم شرعی تکلیفی اور حکم شرعی وضعی ہیں، جن میں سے حکم شرعی تکلیفی کا مختصر تعارف اس طرح ہے:

حکم شرعی تکلیفی یعنی وہ حکم شرعی جس کے ذریعہ بندوں کو براہ راست کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند کیا گیا ہو یا دونوں شقوں کو اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہو۔ اللہ تعالیٰ کے اس

خطاب کی مثال جس میں کسی فعل کا پابند کیا گیا ہو، یہ ارشاد باری ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [البقرة ۲:۱۸۳]

اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کیے گئے۔

اللہ تعالیٰ کے ایسے خطاب کی مثال جس میں بندوں کو کسی فعل کے نہ کرنے کا پابند کیا گیا ہو، یہ ارشاد باری ہے:

وَلَا تَقْتُلُوْا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ [بنی اسرائیل ۱۷:۳۳]

اور کسی جان کو جس کو اللہ نے محترم قرار دیا ہے بغیر کسی قانونی حق کے قتل نہ کرو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ایسے خطاب کی مثال جس میں بندوں کو کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں ممکنہ شقوں میں سے کسی ایک کے اختیار کر لینے کی اجازت دی گئی ہو، یہ ارشاد باری ہے:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا اَوْ اَشْتَاتًا [النور ۲۴:۶۱]

تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم سب ایک جگہ مل کر کھاؤ یا الگ الگ کھاؤ۔

حکم شرعی کے ضمن میں دوسری بحث حاکم کی ہے۔ مسلمانوں میں اس باب میں تو کبھی بھی دو آراء نہیں رہیں کہ ذات باری تعالیٰ کی مرضی ہی تمام تکلیفی اور وضعی احکام کا اصل مأخذ ہے۔ لیکن اس امر پر روزِ اوّل سے بحث جاری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا منشا اور مرضی معلوم کرنے کا ذریعہ صرف وحی و رسالت ہی ہے یا انسانی فکر اور عقل کے ذریعہ بھی کسی حد تک ذات باری کا منشا معلوم کیا جا سکتا ہے۔ یہ سوال یوں تو دراصل علم کلام اور فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن علمائے اصول نے بھی اس سے بحث کی ہے۔ اس باب میں اشعری رجحان کے متکلمین اور فقہاء کا خیال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی مرضی اور منشا معلوم کرنے کا واحد ذریعہ وحی اور رسالت ہے اور محض عقل کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کی مرضی معلوم کر لینے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس معتزلی رجحان کے فقہاء اور متکلمین کا کہنا یہ ہے کہ عقل کی بنیاد پر بھی ذات باری تعالیٰ کی مرضی اور منشاء کا اندازہ کیا جا سکتا ہے اور اس کی بنیاد پر بھی کسی

فعل یا کسی چیز کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ معتزلہ میں سے بعض لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر بات کی اور کہا کہ شریعت کا کام عقل کی دریافت کردہ صداقتوں کی تصدیق اور تائید کرنا ہے۔

غرض حاکم حقیقی کی بحث کے ضمن میں حُسن و قُبح کا مسئلہ اصول فقہ اور علم کلام کی تاریخ کا ایک بڑا اہم اور معرکۃ الاراء مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ میں اصل فریق تو اشاعرہ اور معتزلہ ہی تھے۔ بعد میں امام ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) اور ان کے ہم خیال حضرات کا ایک تیسرا فریق سامنے آیا۔ اس تیسرے فریق نے ان دونوں کے درمیان راہ اعتدال پیدا کی جس کو آگے چل کر بہت سے حضرات بالخصوص علمائے احناف کی غالب اکثریت نے قبول کر لیا۔

حکم شرعی کے ضمن میں تیسری بحث محکوم فیہ یا محکوم بہ کی ہے۔ اس سے مراد وہ فعل یا عمل یا سرگرمی ہے جس کے بارے میں شریعت کا نقطہ نظر بیان کیا جا رہا ہے یا شارع کا خطاب وارد ہوا ہے۔ اصطلاحی اعتبار سے محکوم بہ کی تعریف یہ ہے کہ اس سے مراد مکلف انسان کا وہ فعل ہے جس کو شارع کے خطاب یعنی حکم نے لازمی، پسندیدہ، جائز یا ناپسندیدہ اور ناجائز قرار دیا ہو یا اس کے بارے میں کوئی شرط، سبب یا مانع بیان کیا ہو۔ بالفاظ دیگر حکم شرعی تکلیفی اور حکم شرعی وضعی جس فعل سے بحث کرتا ہے یا جس فعل سے متعلق ہے اس کو محکوم بہ کہتے ہیں۔

اس ضمن میں جو مباحث زیر بحث آتے ہیں ان میں خود اس فعل کی حقیقت، اس کا قابل تکلیف ہونا اور نا قابل عمل نہ ہونا بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر تکلیف (یعنی قانونی حیثیت سے کسی فعل کی انجام دہی کی ذمہ داری) حقیقت اور نوعیت کیا ہے اور تکلیف میں کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔ یہاں ایک بہت اہم سوال یہ اٹھا کہ کیا تکلیف شرعی کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے؟ بالفاظ دیگر کیا احکام شرعیہ کے مخاطبین صرف مسلمان ہیں یا غیر مسلم بھی ان کے مخاطب ہیں؟

پھر محکوم بہ کی اس اعتبار سے بھی دو بڑی بڑی اقسام ہیں کہ اس میں حق اللہ یا حقوق اللہ کا کتنا پہلو ہے اور حق العبد یا حقوق العباد کا کتنا۔ ان میں بعض افعال واعمال خالصتاً حقوق اللہ ہیں اور

بعض اعمال وافعال خالصتاً حقوق العباد میں شمار ہوتے ہیں۔ بعض میں ایک پہلو غالب دوسرا مغلوب ہے، جبکہ بعض اعمال وافعال میں دونوں پہلو یکساں پائے جاتے ہیں۔

حکم شرعی کے ضمن میں چوتھی اور آخری بحث محکوم علیہ یا مکلّف کی ہے۔ محکوم علیہ یا مکلّف سے وہ انسان مراد ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ کا خطاب اتارا گیا ہے۔ محکوم علیہ یا مکلّف کے ضمن میں سب سے بڑی بحث تکلیف شرعی اور تکلیف شرعی کے باب میں سب سے بڑی بحث اہلیت (Legal competence or Legal capacity) کی ہے۔

اہلیت کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں: اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا۔ اوّل الذکر سے مراد کسی انسان میں اس صلاحیت کا ہونا ہے جس کی وجہ سے اس پر کوئی حکم شرعی واجب ہوسکتا ہے۔ اہلیتِ ادا سے مراد انسان کی وہ صلاحیت ہے جس کی وجہ سے بالفعل اس سے کسی فعل کا صدور ہو۔

اہلیت کے ضمن میں ان عوارض سے بھی بحث ہوتی ہے جن کی وجہ سے کسی انسان کی اہلیت متاثر ہوتی ہے، ان عوارض میں عوارض سماوی اور عوارض کسبی دونوں شامل ہیں۔ عوارض سماوی میں جنون، نابالغی، بیوقوفی، بھول چوک، نیند، بیہوشی اور بیماری وغیرہ شامل ہیں۔ علمائے اصول نے ان میں سے ہر ایک سے مفصل بحث کی ہے۔ عوارض کسبی میں اِکراہ، جہالت اور ناواقفی، بے ہوشی، ہنسی مذاق اور غیر سنجیدگی اور سفر وغیرہ نمایاں ہیں۔ ان میں اِکراہ سب سے اہم ہے جس کے بارے میں فقہائے اسلام نے مفصل احکام مرتب کیے ہیں۔

۲۔ دلالات

اصول فقہ کی دوسری اہم ترین بحث دلالات یعنی شریعت کے مصادر و مآخذ سے حکم شرعی معلوم کرنے کے اصول اور قواعد وضوابط کیا ہیں۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، دلالات سے مراد اصول تعبیر وتفسیر (Principles of Interpretation) ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ یہ شعبہ اصول فقہ کے مشکل ترین اور اہم ترین مباحث میں سے ہے۔ امام غزالیؒ نے اس شعبہ کو علم اصول فقہ کا بنیادی ستون (عمدہ) قرار دیا ہے۔ اصول فقہ کے اس شعبہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ ایک حصہ وہ ہے جس کا تعلق خاص قرآن مجید اور سنت کی تشریح وتفسیر سے ہے۔ یہ حصہ اکثر وبیشتر عربی زبان کے اسالیب، کلام عرب کے مناہج اور عربوں کے محاورہ اور روزمرہ سے بحث کرتا ہے۔

۲۔ دوسرے حصہ میں نصوص کی تعبیر وتشریح کے وہ اصول ہیں جو عالمگیر ہیں اور دنیا کے ہر قانون اور عبارت ودستاویز کی تشریح وتفسیر میں کام آسکتے ہیں۔

۳۔ تعبیر وتفسیر کے اسالیب

اصول تعبیر وتفسیر میں علمائے اصول کے دو اسلوب ہیں۔ ایک اسلوب علمائے احناف کا اور دوسرا علمائے متکلمین کا اسلوب کہلاتا ہے۔ اصول فقہ کے جو تین مشہور مناہج پائے جاتے ہیں وہ بیشتر اصول تعبیر وتفسیر ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہاں تفصیلات اور فنی مباحث سے صرف نظر کرتے ہوئے اختصار کے ساتھ ان دونوں اسالیب کے اہم مباحث کا ذکر کیا جاتا ہے:

اسلوبِ احناف

اصول فقہ کے حنفی علماء کے ہاں نص (یعنی کسی عبارت بالخصوص قرآن مجید کی آیت یا حدیث نبوی کی عبارت) کے معانی ومطالب کی وضاحت وتفسیر اور اس سے احکام کے استنباط کے لیے بیان کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک بیان کی پانچ بڑی بڑی اقسام ہیں:

۱۔ **بیانِ تقریر:** یعنی اصل عبارت ہی میں کوئی ایسا لفظ یا جملہ استعمال کرنا جس سے اصل اور حقیقی معنی قطعیت کے ساتھ واضح ہو جائیں اور کسی مجازی معنی یا استعارہ وغیرہ کی گنجائش نہ رہے۔

۲۔ **بیانِ تفسیر:** یعنی اصل عبارت میں اگر کہیں کوئی لفظ ایک سے زائد معانی کے لیے مشترک طور پر استعمال ہوتا ہو یا اس میں کوئی اجمال پایا جاتا ہو تو اس کی وضاحت کو بیان تفسیر کہا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ علمائے اصول کے وضع کردہ قواعد میں سے بیشتر کا تعلق بیان تفسیر ہی سے ہے۔

۳۔ **بیانِ تغییر:** یعنی اصل عبارت کے مفہوم میں کوئی ایسی کمی بیشی، اضافہ، شرط یا استثناء جس سے اصل عبارت کے مفہوم میں کوئی تغیر واقع ہو جائے۔

۴۔ بیانِ تبدیل: یعنی کسی سابقہ عبارت کے اصل حکم میں جزوی یا کلی تبدیلی۔

۵۔ بیانِ ضرورت: یعنی کسی نص کی تفسیر وتشریح میں احوال وقرائن اور ماحول سے مدد لینا۔ اس میں کسی صریح حکم کے ذریعہ کسی ایسے معاملہ کا حکم معلوم کرنا بھی شامل ہے جس کے بارے میں نص خاموش ہو۔

بیان کی یہ تقسیم مفرد الفاظ اور عبارتوں دونوں کو محیط ہے۔ جہاں تک لفظ کا تعلق ہے تو معنی و مراد کے تعین کے نقطہ نظر سے اس کی بھی چار اقسام ہیں جن میں خاص، عام، مشترک، مجمل، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ وغیرہ شامل ہیں۔

اسلوبِ متکلمین

متکلمین کے نزدیک کتاب اللہ اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب اور الفاظ سے حکم شرعی دو طریقوں سے معلوم ہوتا ہے:

۱۔ ایک طریقہ ان کے ہاں دلالتِ منطوق کہلاتا ہے یعنی کلام اللہ یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ سے جو بات براہ راست نکلتی ہو اس کے معانی کی رو سے معلوم ہونے والا حکم شرعی۔

۲۔ دوسرا طریقہ ان کے ہاں دلالتِ مفہوم کہلاتا ہے۔ یعنی حکم شرعی معلوم کرنے کا وہ طریقہ جس کے بموجب کلام اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ سے ہٹ کر ان کے ماوراء مفہوم سے استدلال کیا جاتا ہے۔

منطوق کی پھر دو اقسام ہیں: ایک صریح دوسری غیر صریح۔ صریح اور غیر صریح میں معانی و مطالب اخذ کرنے کے وہ سارے طریقے اور اسالیب شامل ہیں جن کی کلام عرب میں گنجائش ہے۔

مفہوم کی بھی دو اقسام ہیں: مفہوم موافق اور مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق تو قریب قریب وہی چیز ہے جس کو احناف دلالۃ النص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے بارے میں کوئی حقیقی اختلاف عملاً موجود نہیں ہے، صرف اصطلاح کا فرق ہے۔ مفہوم مخالف کے بارے میں البتہ اختلاف

پایا جاتا ہے اور دونوں طرف سے اپنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں دلائل دیئے گئے ہیں۔

۴۔ مصادرِ شریعت

احکام شریعت کے مصادر و مآخذ کی بحث اصول فقہ کی اساسی بحثوں میں سے ہے۔ اصول فقہ کے علاوہ دیگر نظامہائے قانون میں بھی مآخذ قانون کی بحث بڑی اہم اور مہتم بالشان سمجھی جاتی ہے۔ مصادرِ شریعت یا مآخذِ احکام کے لیے علمائے اصول نے ادلّہ شرعیہ کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ ادلّہ شرعیہ سے مراد وہ مآخذ ہیں جن سے احکام شرعیہ معلوم کیے جاتے ہیں۔ ادلّہ شرعیہ میں چار تو وہ ہیں جن پر فقہائے اسلام نے عام طور پر اتفاق کیا ہے۔ متفقہ چار مصادر و مآخذ حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید

۲۔ سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۳۔ اجماع

۴۔ اجتہاد اور قیاس

بات کو ذرا صاف انداز میں بیان کرنے اور سمجھانے کی خاطر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مصادرِ شریعت اصل میں صرف دو ہیں:

۱۔ وحی الٰہی

۲۔ عقل انسانی

وحی الٰہی اگر جلی ہو تو قرآن مجید اور خفی ہو تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ انسانی عقل وحی الٰہی کی روشنی میں اگر اجتماعی فیصلے سے کوئی حکم معلوم کرے تو وہ اجماع اور انفرادی فیصلے سے معلوم کرے تو وہ اجتہاد اور قیاس ہے۔

ان چار مصادر کے علاوہ کچھ اور مصادر ایسے ہیں جن کے قابل قبول یا نا قابل قبول ہونے کے بارے میں علمائے اصول کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایسے اختلافی مصادر میں درج ذیل

سات نمایاں اور مشہور ہیں:

۱۔ مذہب صحابی یعنی صحابہ کرامؓ کی فقہی آراء اور اجتہادات۔

۲۔ استحسان یعنی جہاں کسی قیاسی حکم کے نتیجہ میں کوئی ایسی صورت حال پیدا ہو رہی ہو جو شریعت کے عمومی مزاج اور مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہو وہاں قیاس کو ترک کر کے شریعت کے مزاج اور مقاصد سے قریب تر رائے کو اختیار کرنا۔

۳۔ مصالح مرسلہ یعنی وہ اجتماعی مفاد جس کے بارے میں شریعت نے کوئی متعین راہ اختیار کرنے کا پابند نہ کیا ہو بلکہ امت کو آزاد چھوڑ دیا ہو کہ وہ حدودِ شریعت کے اندر خود ہی کوئی نئی مناسب راستہ اختیار کر لے۔

۴۔ عرف یعنی وہ مقامی رسم ورواج جو کسی حکم شرعی سے متعارض نہ ہو۔

۵۔ شرائع سابقہ یعنی سابقہ امتوں پر نازل کی گئی شریعتیں۔

۶۔ استصحاب یعنی زمانہ ماضی میں کسی چیز کی حالت کو زمانہ حال میں بھی جاری رکھنا، اگر حال میں اس چیز کی حالت کو تبدیل کرنے والی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

۷۔ ذرائع یعنی ان وسائل کو اختیار کرنا جو مقاصد تک پہنچاتے ہوں۔

دیگر اہم مباحث

ان بنیادی مباحث کے علاوہ جو اصول فقہ کی تمام درسی اور غیر درسی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، کچھ دیگر مباحث بھی ہیں جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اصول فقہ کا حصہ بنتے گئے اور جن کو فقہ اور اصول فقہ کے مشترک یا سرحدی موضوعات کہا جا سکتا ہے۔ ان میں درج ذیل اہم مباحث شامل ہیں:

۱۔ علم اشباہ ونظائر

علم اشباہ ونظائر سے مراد شریعت کے ان احکام کا تقابلی مطالعہ ہے جو بظاہر ایک جیسے اور ایک دوسرے کے مماثل معلوم ہوتے ہیں۔ اس تقابل کے ذریعے شریعت کے وہ اصول اور بنیادی

احکام مرتب کیے جاتے ہیں جو ان دونوں قسم کے احکام کی پشت پر کارفرما ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اشباہ ونظائر کے نام سے یہ فقہی علم حضرات صحابہ کرامؓ ہی کے زمانہ سے وجود میں آ چکا تھا۔ سیدنا عمر فاروقؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام اپنے مشہور ومعروف مراسلہ میں ان کو تاکید کی تھی کہ اشباہ وامثال کا بغور مطالعہ کریں اور ان میں کارفرما اصولوں کو دریافت کریں۔

۲۔ علم قواعد فقہیہ

علم اشباہ وامثال پر غور کرنے سے جو اصول سامنے آئے ان کو قواعد فقہیہ کے نام سے مرتب کر لیا گیا۔ یوں علم قواعد فقہیہ کے نام سے ایک نیا علم وجود میں آنا شروع ہو گیا جو گویا دنیائے فقہ کی ضرب الامثال اور کلیات سے عبارت ہے۔ علم قواعد فقہیہ مسلمانوں کے فقہی علوم کا ایک انتہائی روشن اور درخشاں حصہ ہے۔

۳۔ علم فروق

اشباہ ونظائر اور قواعد فقہیہ پر غور وخوض کے دوران بعض ایسے امور ومسائل بھی سامنے آتے ہیں جو بظاہر ایک دوسرے سے مشابہ اور مماثل معلوم ہوتے ہیں لیکن غور کرنے سے دونوں میں بڑا فرق سامنے آتا ہے۔ ان فرقوں پر بحث کر کے ان کو الگ مرتب کر لیا جاتا ہے اور اس طرح ایسے مباحث علم فروق کا حصہ بنتے جاتے ہیں۔

اصول فقہ میں کچھ مباحث وہ ہیں جو دورِ جدید کے علمائے اصول نے علم فقہ سے علم اصول فقہ میں منتقل کیے ہیں۔ اس تبدیلی کی ضرورت عموماً مغربی قوانین کے طلبہ اور ماہرین کی ضروریات کے پیش نظر محسوس کی گئی۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں جب مسلمانوں میں بہت سے اہل علم نے مغربی اور بالخصوص انگریزی اور فرانسیسی قوانین کا مطالعہ شروع کیا تو ان میں سے بعض حضرات نے جو فقہ اور اصول فقہ سے بھی واقفیت رکھتے تھے، ان مغربی قوانین کا اسلامی قوانین سے تقابل بھی کرنا شروع کر دیا اور ان دونوں نظامہائے قانون میں موجود امتیازی خصائص کی نشاندہی بھی شروع کر دی۔ اس طرح اصول فقہ کی تاریخ میں ایک نئے رجحان کا آغاز ہوا۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اس

رجحان کے سب سے اوّلین اور کامیاب نمائندہ ہمارے برصغیر کے مشہور صاحب علم، قانون دان اور مفکر سر عبدالرحیمؒ تھے جن کی کتاب اصول ''فقہ اسلام'' (Principles of Muhammadan Jurisprudence) اس رجحان کی اب تک سب سے موثر ترجمان ہے۔

بیسویں صدری کے وسط تک مغربی اور اسلامی اصول قانون کے تقابلی مطالعہ کے نتیجہ میں ایسی بہت سی کتب سامنے آئیں جن میں انگریزی یا فرانسیسی اصول قانون کے مباحث کی روشنی میں بعض نئے موضوعات کو (جو اصلاً فقہ، کلام یا تاریخ وغیرہ کا موضوع تھے) اصول فقہ کی کتب میں شامل کرلیا گیا اور یوں بہت سے نئے موضوعات بھی اصول فقہ کے موضوعات قرار دیئے جانے لگے۔

اصولِ فقہ کے امتیازی خصائص

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ علم اصول فقہ مسلمانوں کے قابل فخر علمی کارناموں میں ایک نہایت نمایاں اور ممتاز مقام رکھتا ہے۔ عقل ونقل میں توازن و امتزاج پیدا کرنے کی جتنی بھی قابل ذکر کاوشیں تاریخ علوم و افکار میں ہوئی ہیں ان میں اصول فقہ کو بلاشبہ سب سے زیادہ امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ خاص طور پر تاریخ مذاہب کا ایک بڑا المیہ یہ رہا ہے کہ اہل مذہب نے جب بھی عقلی استدلال اور منطقی اسلوب کو اپنے عقائد اور اصول موضوعہ کی تائید میں استعمال کرنے کی کوشش کی تو یا توان کو اپنی اصل مذہبی پوزیشن کے بارے میں مصالحت کرنی پڑی اور مذہبی عقائد کی تاویلیں کر کے ان کو عقل اور منطق کی میزان میں پورا کر کے دکھانے کی کوشش کی یا پھر عقل ومنطق کی بارگاہ سے ان کو ناکام و نامراد پسپا ہونا پڑا۔ حتیٰ کہ اس باب میں مشہور فلسفی فارابیؒ (م ۳۳۹ھ) اور ابن سیناؒ (م ۴۲۸ھ) جیسے اساطین عقل ومنطق کی کوششیں بھی اکثر و بیشتر اہل مذہب کی ترازو میں ہلکی ہی رہیں۔

علمائے اصول کی کاوشیں البتہ اس اعتبار سے استثنائی حیثیت رکھتی ہیں کہ ان کے ہاں منطقی استدلال، عقلی اسلوب اور مذہبی دلائل اس طرح شانہ بشانہ چلتے ہیں کہ ان میں کوئی تعارض محسوس نہیں ہوتا۔ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی **المستصفی من علم الاصول** میں جو منطقی اسلوب اپنی

بھرپور شکل میں سامنے آتا ہے اس کا طرۂ امتیاز اور معیارِ کمال امام ابو اسحاق شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) کی الموافقات فی اصول الشریعة ہے جس کو بلاشبہ فلسفہ قانون کی تاریخ میں ایک نہایت نمایاں مقام حاصل ہے۔ اصول فقہ کی اس نوعیت کی تحریروں نے مسلم فکر کے اس امتیاز کی ہمیشہ حفاظت کی کہ اس میں عقل اور نقل ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔

اصولِ فقہ کی ایک دوسری امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا آغاز و ارتقاء اور خود فقہ کا آغاز و ارتقاء قریب قریب ایک ساتھ ہی شروع ہوئے۔ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جہاں فقہی مسائل پر تحریریں مرتب ہو رہی تھیں وہیں اصول فقہ کے موضوعات پر بھی غور وخوض ہو رہا تھا۔ تیسری صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے جہاں علم فقہ (یعنی قانون) ایک مرتب و منضبط علم بن چکا تھا وہیں علم اصولِ فقہ (یعنی اصولِ قانون) بھی ایک مرتب و منضبط علم کے طور پر سامنے آچکا تھا۔

اس کے مقابلے میں دوسری اقوام میں دیکھیے کہ اصولِ قانون مرتب ہونے میں ہزار ہا سال لگے۔ ہندو شاستر کم و بیش تین ہزار سال سے رائج ہے لیکن ہندو آج تک اپنا کوئی منفرد اور مستقل بالذات علم اصول قانون مرتب نہیں کر سکے۔ یہودی قانون کئی ہزار سال سے موجود ہے لیکن کیا یہودی آج بھی اپنا کوئی ایسا مرتب و منضبط اصول قانون دکھا سکتے ہیں جو اصول فقہ کے مقابلہ میں پیش کیا جا سکے۔ خود مغربی اقوام میں قانون کی تاریخ کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اصولِ قانون کا آغاز قانون کی انتہائی ترقی، عروج اور پختگی و کمال کے مرحلہ میں ہوتا ہے۔ جب تک خود قانون میں مکمل پختگی نہ آجائے اور وہ اپنی ترقی اور تصورات و نظریات کی پختگی کے آخری مرحلہ تک نہ پہنچ جائے، اصولِ قانون کی تدوین ممکن نہیں ہوتی۔ مغرب میں دیکھیے کہ قانون کی تاریخ کی ابتداء اگر اہلِ یونان کے ابتدائی تصورات سے کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں قانون کے ارتقاء کو کم و بیش ڈھائی ہزار سال ہو چکے ہیں لیکن اصولِ قانون کی تاریخ چند سو سال سے زیادہ نہیں۔ ان چند سو سالوں پر بھی اسپین اور جنوبی اٹلی کے ذریعے آنے والے مسلمانوں کے اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے صاف معنی یہ ہیں اسلامی قانون قوانینِ عالم کی تاریخ میں وہ واحد قانون ہے جس

میں روزِ آغاز ہی سے نظریات وتصورات کی پختگی اور اندرونی نظام کا کمال اس درجہ کا موجود تھا کہ جوں جوں قانون میں وسعت آتی گئی اصولِ قانون بھی آپ سے آپ مرتب ہوتا چلا گیا اور دیکھتے ہی دیکھتے دنیا کا واحد اور پہلا علم اصول قانون کہلانے کا مستحق قرار پایا۔ ہم بلاخوف تردید یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری کے اواخر سے آئندہ آٹھ سو سال کا طویل عرصہ وہ ہے جب اصولِ قانون کے نام سے دنیائے علم وفکر میں ایک ہی سکہ کی حکمرانی تھی اور قلمروئے عقل ودانش اور مملکتِ عدل وانصاف میں ایک ہی فن کی فرمانروائی تھی اور وہ علم اصولِ فقہ تھا۔ اس زمانہ میں روئے زمین پر کسی اور قوم یا تمدن کے پاس سرے سے اصولِ قانون نام کا کوئی مستقل بالذات اور ترقی یافتہ فن موجود نہیں تھا۔

اصولِ فقہ اور مغربی اصول قانون: ایک تقابلی جائزہ

ا۔ آغاز

اصولی طور پر زیرِ نظر گفتگو میں مغربی اصولِ قانون (Jurisprudence) سے اسلامی اصول فقہ کے تقابلی مطالعہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اصولِ فقہ کا تعارف دوسرے علوم وفنون سے تقابل اور موازنہ کے بغیر بھی ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ لیکن چونکہ بیشتر قارئین مغربی تصوّرات قانون سے قدرے زیادہ مانوس ہیں اور ایک طویل عرصہ مغربی تصوّراتِ قانون کے پڑھنے پڑھانے اور برتنے کی وجہ سے یہ تصوّرات ان میں سے بہت سوں کی ذہنی تشکیل کا ایک اہم عنصر بن چکے ہیں اس لیے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ مغربی اصولِ قانون اور اسلامی اصولِ فقہ کا ایک مختصر تقابلی مطالعہ کر کے دیکھا جائے کہ اسلامی احکام اور تصوّرات کو اوّل الذکر پر کہاں کہاں برتری حاصل ہے اور وہ کون کون سے اہم موضوعات ومباحث ہیں جن میں اسلامی اصول فقہ نے دنیائے قانون کو نئے نئے تصورات اور نظریات سے روشناس کرایا ہے۔

اردو اور عربی میں عموماً انگریزی (بلکہ مغربی) اصطلاح Jurisprudence کا ترجمہ اصولِ قانون کیا جاتا ہے، لغوی اعتبار سے جورس پروڈنس کے معنی مہارتِ قانونی یا قانونی امور میں

دانش مندی کے ہیں۔ اس اعتبار سے جورس پروڈنس اصولِ فقہ کا نہیں فقہ کا مماثل ومشابہ مضمون بنتا ہے۔ تاہم چونکہ جورس پروڈنس کے لیے اصولِ قانون کی اصطلاح اب قریب قریب عام ہوگئی ہے اس لیے ہم بھی اس اصطلاح کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ اردو اور عربی میں جن ماہرین قانون نے جورس پروڈنس کے لیے اصولِ قانون کی اصطلاح وضع کی تھی انہوں نے اس کو اصولِ فقہ ہی کا مماثل مضمون سمجھ کر یہ اصطلاح وضع کی تھی۔ بالفاظ دیگر خود اصولِ قانون کی اصطلاح بھی اسلامی اصول فقہ کی عطا کردہ ہے۔

مشہور مغربی مفکر اور ماہر قانون سامن (Salmond) نے اصولِ قانون کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصولِ قانون یا جورس پروڈنس سے مراد عمومی، مجرد اور نظری قسم کی وہ تحقیق ہے جس کا ہدف قانون اور قانونی نظام کے ضروری اور بنیادی اصولوں کو واضح اور ممیز کرنا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ تعریف اصولِ فقہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ نہ اصولِ فقہ کے مباحث محض نظری اور مجرد مباحث ہیں اور نہ اصولِ فقہ کا مقصد محض قانونی نظام کے بنیادی اصولوں کو ممیز کرنا ہے۔ البتہ اصولِ فقہ کے بعض ایسے مباحث پر یہ تعریف منطبق ہوسکتی ہے جو علمائے متاخرین نے فلسفہ اور کلام کے زیر اثر اصولِ فقہ کی کتابوں میں اٹھائے ہیں۔ پھر مغربی اصولِ قانون میں بعض ایسے امور بھی زیر بحث آتے ہیں جو فقہائے اسلام کی تقسیم کی رو سے یا تو خالص فقہ کے موضوعات ہیں یا فقہ اور اصولِ فقہ کے درمیانی موضوعات کی حیثیت رکھتے ہیں اور فروق، قواعد کلّیہ اور اشباہ و نظائر جیسے موضوعات کے زمرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان موضوعات میں حق، ملکیت، ارادہ، مال اور قبضہ وغیرہ جیسے تصوّرات ہیں جو دراصل قانون سے زیادہ اور اصولِ قانون سے کم تعلق رکھتے ہیں۔

غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ علمائے اصول کے برعکس ابھی تک مغربی علمائے قانون خالص اصولی اور نیم اصولی مباحث میں فرق نہیں کر سکے۔ ان کے ہاں قانون کے عمومی تصوّرات اور اصولِ قانون کے مابین ابھی تک وہ واضح فرق نہیں کیا جا سکا جو فقہائے اسلام نے دوسری/تیسری صدی ہجری ہی میں کر لیا تھا۔ چنانچہ انگریزی زبان میں علم قانون کی جس شاخ کو جورس پروڈنس کہا جاتا ہے

اس سے ملتے جلتے علم کو فرانسیسی زبان میں جنرل تھیوری آف لاء (Theorie Generale du Droits) کہا جاتا ہے۔ فرانسیسیوں کی اس اصطلاح سے مغربی اصولِ قانون کے مفہوم کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ فرانسیسی زبان میں جورس پروڈنس کی اصطلاح سے مراد انگریزی تصور کے مطابق اصولِ قانون نہیں بلکہ محض مجموعہ نظائر یعنی Case law ہے۔ خود انگریزی زبان میں بھی بعض اوقات جورس پروڈنس کی اصطلاح عام قانون یا عام قانونی مباحث کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ مثلاً Medical Jurisprudence جہاں فوجداری معاملات میں تحقیق جرائم کے دوران بعض طبی معلومات کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان طبی معلومات اور ان سے متعلقہ مسائل کے لیے میڈیکل جورس پروڈنس کی اصطلاح یقیناً اصولِ قانون کے فنی مفہوم میں استعمال نہیں کی گئی بلکہ مجازاً عام قانون کے ایک شعبہ فوجداری قانون اور قانونِ شہادت کے لیے استعمال ہوئی ہے۔ ان مثالوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی اصول فقہ کے برعکس مغربی اصولِ قانون کی حدود ابھی تک غیر واضح اور غیر متعین ہیں۔

مغربی مصنفین اپنے عام دستور اور خواہش کے مطابق ہر اچھی چیز کا آغاز قدیم یونان سے اور ہر بری یا کمزور بات کا آغاز کسی نہ کسی مشرقی ملک کے تذکرہ سے کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم وحکمت کا ہر موتی یونان ہی کے صدف کا مرہونِ منت ہے۔ چنانچہ علم اصولِ قانون یا جورس پروڈنس کے آغاز پر گفتگو کرتے ہوئے بھی ان کی نگاہ مکالمات افلاطون اور تصنیفات ارسطو ہی پر پڑتی ہے۔ افلاطون کی ''جمہوریہ'' میں سقراط کی زبان سے قانون کی اہمیت کے اعتراف اور پابندی کے لزوم وغیرہ کے بارے میں جو گفتگوئیں اور اشارے دیئے گئے ہیں ان کا حوالہ دے کر علم اصولِ قانون کا آغاز یونان سے ہونا بیان کیا جاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور کی تحریروں میں (ان کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر) علم الاصنام، اساطیر، اخلاقی ہدایات، مظاہر فطرت پر استعجاب اور مذہبی خیالات اس طرح ملے جلے ہیں کہ ان کی بنیاد پر قانون کا کوئی واضح تصور نہ خود یونانیوں نے پیش کیا اور نہ آج ان تحریروں کی مدد سے دریافت

کیا جا سکتا ہے۔ قدیم یونانیوں کی تحریروں میں عدل و انصاف کی دیویاں اور طاقت و حکومت کے دیوتا تو بولتے نظر آتے ہیں، وہاں یونانیوں کے مشرکانہ اساطیر کے قصوں میں کہیں کہیں اخلاقی ہدایات کا حوالہ تو ملتا ہے، وہاں یونانیوں کے قدیم دیوتا تو چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں، لیکن ان کے مکالمات سے اصولِ قانون جورس پروڈنس کے تصورات برآمد کرنے کا دعویٰ کرنا نہ صرف تاریخی طور پر بے بنیاد بات ہے بلکہ ایک مضحکہ خیز جسارت بھی ہے۔

مغربی مصنفین کی دیکھا دیکھی بھارت کے ہندو مصنفین نے بھی کالی داس کے ڈراموں، مہابھارت کے رزمیہ قصوں اور ویدوں کے گیتوں سے قانون اور اصولِ قانون کے نظریات برآمد کرنا شروع کر دیئے ہیں۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ ہزارہا سال کے گزر جانے کے باوجود نہ کسی یونانی مصنف کی کوئی ایسی کتاب یا تحریر دستیاب ہوئی جس کو فنی طور پر خالص اصولِ قانون کی کتاب قرار دیا جا سکے اور نہ کسی ہندو مصنف کی کوئی ایسی کتاب موجود ہے جس کو کھینچ تان کر بھی اصولِ قانون کی کتاب کہا جا سکے۔ اس کے مقابلے میں اسلامی قانون کی تدوین کے روزِ آغاز ہی سے اصولِ قانون ایک نہایت محترم، مقبول اور مرتب و منظم علم کی حیثیت سے متعارف چلا آ رہا ہے۔

گزشتہ چند عشروں کے درمیان ایسی کئی کوششیں دنیا کے مختلف تہذیبی اور تمدنی پس منظر رکھنے والوں نے کی ہیں۔ بعض بھارتی مصنفین نے کوشش کی ہے کہ اپنی مذہبی اور اساطیری کتابوں اور لوک ادب سے چیزیں چُن چُن کر ان کو اس طرح مرتب کر لیں کہ ان کی بنیاد پر قدیم بھارت میں اصولِ قانون وغیرہ کا وجود دنیا سے منوایا جا سکے۔ آج سے چند عشرے قبل بمبئی کے گورنمنٹ کالج میں جورس پروڈنس کے استاذ پروفیسر ستھنا نے اپنی کتاب Jurisprudence (مطبوعہ بمبئی ۱۹۵۹ء، طبع دوم) میں اصولِ قانون کا ایک ہندی مکتبِ فکر قائم کرنے کا دعویٰ کیا ہے جو ان کی رائے میں اصولِ قانون کے مرکب (Synthetic) نظریہ سے بحث کرتا ہے۔ لیکن اوّل تو ۱۹۵۰ء کی دہائی میں مرتب کیے جانے والے کسی نظریہ کی بنیاد پر قدیم بھارت میں اصولِ قانون کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا، دوسرے (جیسا کہ ایک مشہور مغربی فاضل پروفیسر پیٹن کا کہنا ہے) ستھنا نے معلومات تو بہت سی

فراہم کردی ہیں لیکن ان کی بنیاد پر کوئی مرتب یا بقول خود کوئی مرکب نظریہ پیش نہیں کیا۔

اس مختصر جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دیگر مغربی اور مشرقی اقوام میں یا تو سرے سے علم اصول قانون کا کوئی تصوّر ہی موجود نہیں ہے (جیسے ہندو قانون میں) یا اگر کہیں کوئی تصوّر موجود بھی ہے تو اس کا آغاز نامعلوم اور مجہول ہے۔

انگریزی اصول قانون کی مثال لیجیے، وہاں بنیادی تصوّرات کو جنم لینے اور واضح طور پر منقح ہونے میں صدیاں لگی ہیں۔ پھر یہ تعین کہ کون سا تصوّر کہاں سے آیا اور کس اصول یا قاعدہ کا مأخذ و مصدر کیا ہے، وہاں قریب قریب ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر مغربی مصنّفین نے اس سوال کو اٹھایا ہی نہیں۔ اس کے برعکس اصولِ فقہ کا آغاز واضح اور متعین ہے۔ یہاں ہر بنیادی اصول اور اساسی تصور کا مأخذ و مصدر پوری طرح واضح اور متعین ہے۔

۲۔ تعریفات

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، جورس پروڈنس کا ترجمہ عموماً اصولِ قانون کیا جاتا ہے اور یوں یہ قریب قریب اصولِ فقہ کا مترادف قرار پاجاتا ہے۔ اسی لیے بہت سے حضرات جنہوں نے اصولِ فقہ پر انگریزی میں لکھا ہے وہ اصولِ فقہ کے لیے اسلامک جورس پروڈنس کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ جورس پروڈنس کو مغربی مفکر اصول قانون سامن (Salmond) نے قانون کا منظّم و مرتب مطالعہ (Systematized Study of Law) قرار دیا ہے۔ لیکن یہ تعریف اصولِ قانون پر تبھی پوری اُتر سکتی ہے جب خود قانون مرتب و منظّم نہ ہو اور نہ اس کا منظّم و مرتب مطالعہ کیا جا سکتا ہو۔ لہٰذا جورس پروڈنس کی یہ تعریف کم از کم اصولِ فقہ پر پوری نہیں اُترتی۔ ایک تو اس لیے کہ فقہ خود قانونِ الٰہی کے عمیق، منظّم اور مرتب مطالعہ کا نام ہے، پس سامن کی مذکورہ بالا تعریف کی حد تک فقہ ہی جورس پروڈنس ہے۔ بعض مفکرین نے جورس پروڈنس کو قانون کا تجزیاتی علم کہا ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی اصولِ فقہ کو جورس پروڈنس قرار دینا مشکل ہے۔ مزید برآں سامن اور دوسرے کئی مغربی مصنّفین اصولِ قانون نے خود کو دیوانی قوانین کے اصولوں اور مباحث تک

محدود رکھا ہے اور فوجداری قانون کے معاملات سے تقریباً صرفِ نظر کیا ہے۔

آج کل مغرب کے تصوّرِ علوم میں سائنس اور فلسفہ کی اصطلاحات بڑی کثرت سے استعمال ہوتی ہیں۔ ان کی اصطلاح میں سائنس سے مراد وہ علم ہے جس کے اصول و احکام اور مسائل و نظریات قطعی اور یقینی ہوں اور تجربہ کی میزان پر پورے اُترتے ہوں۔ اس کے برعکس فلسفہ سے مراد فکری کاوشوں کا وہ میدان ہے جہاں اندازہ اور ظن وتخمین کی کارفرمائی زیادہ ہو اور اصول واحکام اور مسائل ونظریات اس طرح قطعی اور یقینی نہ ہوں جیسے سائنس میں ہوتے ہیں۔ گزشتہ سو دوسو سال کی مشینی ترقی اور ذرائع مواصلات و پیداوار کی وسعت اور تیز رفتاری نے بہت سے لوگوں کی نگاہوں کو خیرہ کر دیا ہے اور اس نیرگی نے سائنس کے لفظ کو تقدس، احترام اور محبت کا ایسا ہالہ پہنا دیا ہے جس کے سامنے بلا تامل اور بلاچوں وچرا سر جھکا دینا ہی معراجِ عقل و دانش قرار پا گیا ہے۔ ان اسباب کی بنیاد پر نظری علوم نے بھی اپنے کو سائنس کہلانے اور منوانے پر اصرار کر دیا ہے۔ چنانچہ سیاسیات، اصولِ قانون، معاشیات اور عمرانیات وغیرہ کے ماہرین ان علوم کو سائنس کہنے پر اور تجربی علوم کے ماہرین ان کو سائنس نہ ماننے اور فلسفہ کہنے پر مصر ہیں۔ مغربی اصولِ قانون کی درسی کتب میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ جورس پروڈنس سائنس ہے یا فلسفہ۔ بلکہ مغربی دنیا میں لکھی جانے والی علوم عمرانی کی ہر درسی کتاب میں آغاز ہی میں یہ بحث اہتمام سے ہوتی ہے کہ یہ علم یا فن جس کی یہ کتاب ہے سائنس ہے یا نہیں۔ ایسی کوئی بحث علمائے اصولِ فقہ کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ اس کی ایک وجہ تو علوم وفنون کی وحدت کا وہ تصور ہے جو مسلمانوں میں شروع سے رائج ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی اصطلاحات میں علم کا مفہوم بہت وسیع اور جامع رہا ہے۔ اس وسعت اور جامعیت میں تمام علوم آ جاتے ہیں، وہ بھی جو سائنس کے زمرہ میں شامل ہیں اور وہ بھی جن کو فلسفہ کے دائرہ میں شامل سمجھا جاتا ہے۔

بیسویں صدی عیسوی میں قانون کے نظری مسائل میں یہ ایک اہم مسئلہ تصور کیا جاتا رہا ہے کہ اصولِ قانون کو قانون کا فلسفہ کہا جائے یا قانون کی سائنس کہا جائے۔ اگر جورس پروڈنس قانون کا فلسفہ ہے تو اس کے مباحث کو اصلاً نظری اور مجرد (Abstract) ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ علم اصلاً

قانون کی سائنس ہے تو اس کے بیشتر مباحث کو عملی، تجربی اور واقعاتی ہونا چاہیے۔ ایک زمانہ تھا کہ مغرب کے اہل علم کے ہاں "فلسفہ" کی اصطلاح بڑی محترم اور وقیع سمجھی جاتی تھی۔ ہر علم کو کھینچ تان کر فلسفہ کہا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ طبیعیات جیسے خالص مادی اور تجربی علم کو بھی فلسفہ طبیعی (نیچرل فلاسفی) کہا جاتا تھا۔ لیکن جب یورپ میں فلسفہ کی جگہ سائنس نے لے لی اور سائنس پڑھنا پڑھانا ہی فیشن قرار پایا تو ہر علم کو سائنس کے لقب سے موسوم کرنے کی روچل پڑی اور دوسرے بہت سے علوم کی طرح اصولِ قانون کو بھی فلسفہ قانون کی جگہ قانون کی سائنس کہا جانے لگا۔ لیکن لقب کی اس تبدیلی کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا کہ جورس پروڈنس کا مزاج اور انداز بدلنے لگا۔ نظری اور فکری مسائل کی جگہ روزمرہ کے وقائع و حوادث نے جورس پروڈنس میں راہ پائی۔ آج اینگلوسیکسن دنیا میں اصل زور واقعات، ظواہر، لسانیاتی مسائل اور منطقی اثباتیت پر ہے اور اصولِ قانون کے اصل اور قدیم مسائل (قانون کی اصل نظری بنیاد وغیرہ) کی اہمیت ختم ہو رہی ہے۔ تاہم برطانیہ کی اینگلوسیکسن روایت کے برعکس جہاں کامن لاء (Common Law) کی کارفرمائی تھی، فرانس اور وسط یورپ میں اصولِ قانون اور فلسفہ قانون کا زیادہ گہرائی سے مطالعہ کیا جا رہا تھا۔ یوں بھی فرانس اور جرمنی کے قدرے زیادہ فلسفیانہ ماحول میں ایک مربوط اور مرتب و منظم فلسفہ قانون کے ظہور و ارتقاء کے لیے انگلستان کی بہ نسبت زیادہ سازگار حالات پائے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ برطانوی دنیائے قانون میں طویل عرصہ تک جورس پروڈنس کچھ زیادہ مقبول اور محترم مضمون نہیں رہا۔

جورس پروڈنس کا مواد جہاں فلسفہ اور معاشرتی و عمرانی علوم سے لیا جاتا ہے وہاں تاریخ اور قوموں کے سیاسی اور عدالتی تجربات بھی اس کو مواد فراہم کرتے ہیں۔ پیٹن (Paton) کے بقول اصولِ قانون کا کام یہ ہے کہ اس سارے غیر مرتب مواد میں اس طرح ترتیب اور اصول قائم کرے کہ اس کے نتیجہ میں ایک مربوط، منظم اور مرتب تصورِ قانون وجود میں آ جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت مشکل اور نہایت ہی صبر آزما کام ہے۔ ایک تو مواد غیر منضبط اور غیر منظم ہے، دوسرے وہ کسی متعین اور مشترک مجموعہ تصورات و قواعد پر مبنی نہیں ہے۔ تیسرے وہ مختلف النوع تجربات اور

متعارض تاریخی پس منظر رکھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اصولِ فقہ کا مواد معلوم، متعین اور منضبط ہے۔ وہ جن فروع واحکام کی بنیاد پر کلیات اور اصول قائم کرتا ہے وہ سب کے سب ایک ہی مأخذ اور مصدر سے ماخوذ اور ایک ہی مینارہ نور سے مستنیر ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کا ایک ہی پس منظر ہے اور جن تاریخی تجربات اور سیاقات (Contexts) سے ان کا تعلق ہے ان میں کوئی تناقض اور تعارض نہیں ہے۔

مغرب میں آج کل جورس پروڈنس کی ایک اور شاخ کو بڑی مقبولیت حاصل ہو رہی ہے، یہ شاخ ہے معاشرتی یا عمرانیاتی اصولِ قانون کی۔ معاشرتی یا عمرانیاتی جورس پروڈنس کا آغاز امریکا میں ہوا لیکن جلد ہی یہ اصطلاح اور یہ تصور یورپ میں بھی عام ہو گیا۔ یوں بھی گزشتہ صدی عیسوی میں سوشیالوجی اور دوسرے اجتماعی وعمرانی علوم نے اہل مغرب کے فکر کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا ہے۔ شاید آج اہل مشرق پر مذہب کا اتنا اثر نہیں جتنا اہل مغرب پر عمرانیات کا ہے۔ اصولِ قانون کے میدان میں عمرانیات کی حکمرانی کے اس نئے رجحان کا باوا آدم رسکو پاونڈ (Roscoe Pound) ہے جو معاشرتی جورس پروڈنس کا سب سے بڑا، سب سے بااثر اور سب سے نمایاں نمائندہ ہے۔

رسکو پاونڈ جس کو بلاشبہ دورِ جدید میں اصولِ قانون کا مجدد کہا جا سکتا ہے۔ وہ امریکا کے شہرہ آفاق ادارہ ہارورڈ لاء اسکول کا طویل عرصہ استاد اور ڈین رہا۔ امریکہ اور بیرون امریکہ کی سولہ یونیورسٹیوں نے اس کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریوں سے نوازا۔ وہ قانون، فلسفہ قانون اور اصولِ قانون پر ایک درجن اہم اور رجحان ساز کتب کا مصنف ہے۔

رسکو پاونڈ کے مرتب کردہ اس معاشرتی جورس پروڈنس کی ایک خاص بات یہ ہے کہ اس کا کوئی طے شدہ اور متعین تصور نہیں جو اس نئے رجحان کی نمائندہ تمام تحریروں میں مشترک ہو۔ اس رجحان کا بنیادی مفروضہ ہی یہ ہے کہ قانون میں کوئی یکسانیت نہیں ہے۔ یہ رجحان قانون کا مطالعہ کسی نظریہ یا اصول کے طور پر نہیں کرتا بلکہ قانون کو برسرِ عمل دیکھتا ہے۔ لاء اِن ایکشن (Law in

(Action کے دلچسپ اور خوبصورت عنوان کے پردہ میں قانون کے کسی بنیادی اور مربوط نظریہ کا انکار مخفی ہے۔ اس رجحان کے علمبردار کتبِ قانون میں بیان کردہ اصولوں اور اقدار کے بارے میں اگر بالکل انکار کا نہیں تو کم از کم شک اور تامل کا روّیہ ضرور رکھتے ہیں۔ ان کو دلچسپی صرف اس سے ہے کہ قانون کی دنیا میں قانون کے نام پر عملاً کیا ہو رہا ہے۔ اگر وہ فی الواقع اچھا ہے تو ان کو اس کے اچھا ہونے سے زیادہ دلچسپی نہیں اور اگر وہ فی الواقع برا ہے تو ان کی بلا سے۔ ان کی دلچسپی صرف قانون کے برسرِعمل ہونے کے دوران پیش آنے والے واقعات وحوادث سے ہے۔

عمرانیاتی جورس پروڈنس کے بطن سے عمرانیاتِ قانون (Socialogy of Law) کے نام سے ایک نئے شعبہ علم نے جنم لیا ہے۔ یہ رجحان ابتداً تو امریکہ میں ابھرا، لیکن جلد ہی اس کے اثرات انگلستان تک پھیل گئے۔ وہاں سے یورپ کے دوسرے ممالک میں بھی ان اثرات کے تحت مطالعہ قانون کا نیا رجحان پیدا ہوا۔ اس نئے رجحان کے دو بنیادی اوصاف ہیں:

۱۔ کتابی قانون اور عملی قانون کے مابین خلیج سے بحث، گویا قانون کے بجائے قانون شکنی کا مطالعہ۔

۲۔ زیادہ زور فطرتاً فوجداری قانون پر دیا گیا جہاں قانون شکنی کے مسائل زیادہ زیرِبحث آتے ہیں۔

عمرانیات یا معاشرتی جورس پروڈنس کے برعکس اسلامی جورس پروڈنس (اصولِ فقہ) میں عمرانیاتی یا معاشرتی اندازِ تحقیق کی گنجائش بہت کم بلکہ برائے نام ہے۔ اصول فقہ کی تو بنیاد ہی نصوص میں موجود دائمی اصولوں اور احکام پر ہے۔ اصول فقہ کے قواعد واحکام کا غیر منفک رابطہ آخرت کی جواب دہی کے خالص مذہبی اور روحانی تصوّر سے ہے، جبکہ معاشرتی اسلوب کا منطقی اثباتیت اور اخلاقی اضافیت کے غیر اسلامی عقائد سے گہرا تعلق ہے۔ یہ چیز اسلامی عقائد کے منافی ہے۔ اصولِ فقہ میں اگر معاشرتی اسلوبِ تحقیق اور اجتماعی وعمرانی طرزِ مطالعہ کی گنجائش ہے تو محض اس حد تک کہ مجتہد اپنے اجتہاد کے عمل کے دوران زمینی حقائق وواقعات کا صحیح ادراک کرنے کے لیے اس اسلوب سے کام لے، شریعت کی تنفیذ وتطبیق میں زمینی حقائق کا لحاظ رکھا جائے اور ان حقائق کی

نشاندہی میں اسلوب سے کام لیا جائے۔

آج کل مغرب میں تجزیاتی اصولِ قانون کا بھی بڑا چرچا ہے۔ بیسویں صدی کے وسط سے مغرب میں قانون کی تعلیم گاہوں میں، علمی رسائل میں، تحقیقی مقالات میں، کانفرنسوں اور مذاکروں میں یہ اسلوب بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اب اہل مغرب نے عام قانون دان (Lawyer) اور ماہر اصولِ قانون (Jurist) میں نمایاں فرق کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان کے ہاں ہر قانون دان ماہر اصولِ قانون نہیں ہے اور ضروری نہیں کہ ہر ماہر اصولِ قانون عام معنوں میں قانون دان بھی ہو۔ فقیہ اور اصولی کے درمیان فرق بھی کم و بیش اسی نوعیت کا ہے۔ اسلامی قانون کی تاریخ میں یہ فرق تیسری صدی ہجری کے وسط سے کیا جانے لگا تھا۔

مغربی مصنفین کے ہاں تجزیاتی اصول قانون سے سفر کا رخ بدلا۔ پہلے اجتماعی یا معاشرتی اصولِ قانون کے معروضی مطالعہ کے نام سے اصل مباحث سے صرف نظر ہوا، پھر عینیت پسند (Realist) اصولِ قانون کا تذکرہ چھڑا۔ اب اصل علم تو تیزی سے پس منظر میں جا رہا ہے اور جوریڈیکل بیہیویریزم (Juridical Behaviourism) اور پھر آگے بڑھ کر جوری میٹرکس کی بات ہو رہی ہے۔ اب شماریات، الجبراء اور کمپیوٹر نے اصولِ قانون کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔ اب وہاں کے اہل علم (مثلاً لوونگر جس کو علم کرداریتِ قانونی کا پیغمبر کہا جاتا ہے) یہ کہہ رہے ہیں کہ علم اصولِ قانون اس وقت حالتِ جان کنی میں ہے اور مرنے کے قریب ہے۔ اب دور اصولِ قانون کا نہیں، جوری میٹرکس کا ہے جو اب قانونی مسائل کی سائنسی تحقیق کا واحد ذریعہ ہے۔

جب سے قانون کے تجربی اور کرداری انداز کے مطالعہ کا رجحان شروع ہوا ہے، اس وقت سے قانون کی سب سے اہم خصوصیت یعنی اس کا معیاریاتی (Normative) ہونا مفقود ہوتی جا رہی ہے۔ جوں جوں قانون کے تجربی اور واقعاتی مطالعہ پر زور دیا جائے گا، قانون کا اخلاقی پہلو اور اس کا معیاریاتی کردار ختم ہوتا چلا جائے گا۔ یہ ساری الجھن غالباً اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ طبعی قوانین اور معیاریاتی اصولوں اور اخلاقی اقدار کو ایک ہی ترازو پر تولا اور ایک ہی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا ہے۔

مغربی مفکرین نے قانون کی سند (Authority) پر گفتگو کی تو غالباً یورپ کی عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے مطلق العنان حکمرانوں کے اثر سے اس کو تصوّرِ قانون کے مباحث میں بنیادی اہمیت دے دی۔ آسٹن (Austin) اور کیلسن (Kelsen) اور ایسے ہی دوسرے بہت سے اثباتیت پسند (Positivists) مفکرین قانون نے اتھارٹی اور قوتِ نافذہ ہی کو قانون کی ساری ابتداء اور انتہا قرار دے دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانون کا اخلاقی اور معیاراتی پہلو بالکل بھلا دیا گیا۔ یاد رہے کہ پوزیٹو لاء (Positive Law) وہ قانون ہے جس کا اخلاق یا نظام فطرت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ کیلسن کا کہنا ہے کہ اس نے قانون کے تصوّر کو ہر قسم کی نظریاتی آلودگیوں سے پاک کر ڈالا ہے۔

آج کل جورس پروڈنس کی درسی کتابوں میں عموماً چار بڑے مسائل و مباحث سے گفتگو ہوتی ہے:

۱۔ قانون اور اصولِ قانون کی تعریف، نوعیت، آغاز و ارتقاء اور اہداف و مقاصد۔

۲۔ قانون کے مصادر و مآخذ جن میں سب سے اوّلین اور بنیادی اہمیت رسوم و رواج، سابقہ نظائر اور فیصلوں کو حاصل ہے۔

۳۔ قانون کی اقسام اور ذیلی شعبے۔

۴۔ تصوّراتِ عامہ جو فقہائے اسلام کے ہاں قواعد فقہیہ کی طرح کا ایک ذیلی شعبہ ہے۔ ان تصوّراتِ عامہ میں حقوق و فرائض، شخصیت و اہلیت، مال و جائداد، ملکیت اور قبضہ وغیرہ جیسے امور شامل ہیں۔

مغربی اصولِ قانون کے معروف مصنّفین سامن (Salmond) اور پیٹن (Paton) وغیرہ نے کم و بیش انہی مباحث پر گفتگو کی ہے۔ ذیل میں ہم ان چاروں مباحث کی روشنی میں مغربی اصولِ قانون اور اسلامی اصولِ فقہ کے درمیان موازنہ کرتے ہیں:

۳۔ اہداف و مقاصد

اصولِ قانون کی تعریف اور نوعیت کی طرح اصولِ قانون کے ہدف اور مقصد کا سمجھنا بھی

اس تقابل کے لیے ضروری ہے۔ جب تک مغربی ماہرین اصولِ قانون کے اپنے بیان کردہ مقاصد کی روشنی میں اصولِ قانون کے اہداف کو نہیں سمجھا جائے گا اس وقت تک اس کا اصولِ فقہ سے یہ تقابل مکمل نہیں ہوتا۔ انگریزی اصولِ قانون کا ایک نامور ماہر جس کو ہمارے برصغیر میں اپنے موضوع پر سب سے بڑی سند مانا جاتا ہے سامن (Salmond) ہے جس کی کتاب Jurisprudence کم وبیش گزشتہ ستر اسی برس سے پورے جنوبی ایشیا کی قانونی درس گاہوں میں پڑھائی جارہی ہے اور ہمارے بیشتر ماہرین قانون کا مبلغ علم بلکہ منتہائے علم سامن کی یہی کتاب ہوتی ہے۔ اس کتاب کے آغاز ہی میں سامن نے اصولِ قانون کے درج ذیل مقاصد بیان کیے ہیں:

۱۔ اصولِ قانون کے مطالعہ کا کوئی عملی مقصد یا ہدف نہیں ہے، یہ محض ایک نظری بحث ہے جس سے دلچسپی لینے یا جس کو پڑھنے پڑھانے کے کوئی عملی نتائج نہیں نکلتے۔

۲۔ علم اصولِ قانون سے ایک ماہر اصولِ قانون کی دلچسپی اسی نوعیت کی ہوتی ہے جس نوعیت کی دلچسپی ایک ماہر ریاضی کو اعداد سے ہوتی ہے۔ جس طرح ایک ماہر ریاضی کے لیے اعداد کا کھیل بڑا دلفریب ہوتا ہے، اسی طرح ایک ماہر اصولِ قانون کو قانون کے مجرد اور نظری مباحث سے ایک مسحور کن دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے جو اس کو ان موضوعات کے مطالعہ پر آمادہ کرتی ہے۔

۳۔ فکرِ مجرد اور مباحثِ نظری کی خود ایک اپیل ہوتی ہے جس کی وجہ سے لوگ ایسے امور پر غور کرتے ہیں۔ جس طرح حقیقتِ نور پر غور کرنے سے لذت محسوس ہوتی ہے اسی طرح حقیقتِ قانون پر غور کرنے میں مزا آتا ہے۔

یہ ہیں اصولِ قانون کا مطالعہ کرنے کے محرکات واسباب جو سامن نے بیان کیے ہیں۔ اگر ان اسباب ومحرکات کا ان مقاصد واہداف سے موازنہ کریں جو علمائے اصول نے اصولِ فقہ کے ذیل میں بیان کیے ہیں تو دونوں میں زمین وآسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دیکھئے علمائے اصولِ فقہ کیا مقاصد پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ مثلاً مشہور شافعی

فقیہ اور متکلم علامہ سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ ھ) لکھتے ہیں کہ علم اصولِ فقہ کی غرض وغایت یہ ہے کہ شریعت کے احکام کی معرفت حاصل کی جائے جن پر دنیا اور آخرت کی تمام سعادتوں اور کامیابیوں کا دارومدار ہے۔ ایک اور مفکر کے نزدیک اصولِ فقہ کا اصل مقصد فقہی احکام کے ثبوت کے لیے وحی الٰہی سے دلائل فراہم کرنا اور ان کی مدد سے اس بات کا عملی اطمینان اور فکری تسلی حاصل کرنا ہے کہ ہم جن احکام پر عمل کر رہے ہیں وہ فی الواقع خدائے بزرگ و برتر کے احکام ہیں۔ ایک اور مفکر کے نزدیک دین الٰہی کی حفاظت، اس کے دلائل کا تحفظ اور لا مذہبوں اور ملحدوں کے شبہات سے اس کو پاک صاف رکھنا اصولِ فقہ کا اصل ہدف ہے۔

کہاں یہ اعلیٰ وارفع ہدف اور کہاں وہ تیر نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف۔ کہاں یہ پاکیزہ مقصد اور کہاں وہ بے مقصدی۔ کہاں یہ نتیجہ خیزی اور ثمر انگیزی اور کہاں وہ بے نتیجہ اور بے ثمر نظری بحثیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب سے علم اصولِ فقہ وجود میں آیا ہے وہ اس وقت سے عملاً برتا جا رہا ہے۔ ہر دور کے فقہاء بالفعل اس کے قواعد وضوابط کے مطابق ہی قانون سازی، قانون کی تعبیر اور قانون کی تطبیق وتشریح کرتے چلے آ رہے ہیں۔ بلکہ جوں جوں وقت گزرتا گیا اصولیین کی گرفت فقہ اور فقہاء پر مضبوط ہوتی چلی گئی۔ گویا اصولِ فقہ ایک ایسا آہنی سانچہ ہے جس سے گزر کر فقہی احکام اپنی خاص شکل میں ڈھلتے رہے ہیں۔ اصولِ فقہ نے اسلامی قانون کے تسلسل اور تشخص کی حفاظت کی اور اس کو نت نئے وقتی رجحانات سے متاثر ہو کر اپنا رخ تبدیل کرنے سے ہمیشہ بچایا۔ لہٰذا اصولِ فقہ وہ مضبوط بنیاد ہے جس پر فقہ اسلامی کی ساری عمارت نہ صرف مضبوطی سے کھڑی ہے بلکہ دن بدن اس میں توسیع ہی ہوتی آئی ہے۔

مغربی مصنفین قانون کا مقصد عموماً تین چیزوں کو قرار دیتے ہیں: عدل وانصاف کا قیام، ریاست اور حکومت کا استحکام اور پُرامن تبدیلی۔ ان تین مقاصد میں عدل وانصاف کا قیام تو اسلامی قانون اور مغربی قوانین میں مشترک ہے۔ لیکن بقیہ دو مقاصد کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ بھی فقہ اسلامی کے بنیادی مقاصد میں سے ہیں۔ اسلامی فقہ اور شریعت میں خود ریاست ہی کا قیام

مقصود بالذات نہیں ہے، وہ فقہاء کرام کی اصطلاح میں خود مقصد (مقصود لِعَیْنِہٖ) نہیں بلکہ حصول مقصد کا ذریعہ اور وسیلہ (مقصود لِغَیْرِہٖ) ہے۔ لہٰذا قانون کا یہ مقصد قرار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ ریاست اور حکومت کو (اس کے اہداف اور کارکردگی سے قطع نظر) مستحکم کرنے کا فریضہ انجام دے۔ یہی حال پُرامن تبدیلی کا ہے۔ تبدیلی نہ فی نفسہ مقصود ہے اور نہ ہر تبدیلی اچھی اور بہتر تبدیلی ہوتی ہے۔ مغرب میں اصلاح مذہب (Reformation) اور احیائے علوم (Renaissance) کے دور سے یہ مضبوط رجحان پیدا ہوگیا ہے کہ ماضی کی ہر فکر غلط، حال کی ہر رائے صحیح اور مستقبل کا ہر خیال خوش آئند ہے۔ اس رجحان کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ماضی سے (بالخصوص ماضی کے اخلاقی اصولوں اور روحانی اقدار سے) لاتعلقی ایک نہایت پسندیدہ رویہ بن چکی ہے اور ہر تبدیلی اور تغیر کو (اس کے اخلاقی نتائج سے قطع نظر) خوش آمدید کہنا ترقی اور روشن خیالی کی علامت بن چکا ہے۔ اس صورت حال میں اگر قانون کا مقصد تغیر و تبدیلی کو پُرامن طور پر یقینی بنانا قرار دیا جائے تو ایسا مغرب کے موجودہ لااخلاقی رجحان کے توعین مطابق ہے لیکن اسلام کے مزاج اور مسلمانوں کی روایت سے یہ چیز کسی طرح بھی ہم آہنگ نہیں ہے۔

عدل و انصاف کا قیام البتہ فقہ اسلامی کے اساسی اہداف و مقاصد میں سے ایک ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

> لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ [الحدید ۵۷: ۲۵]
>
> ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی نشانیاں دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان (انصاف۔ ترازو) نازل کی تاکہ لوگ حقیقی عدل و انصاف پر قائم رہیں۔

شرائع الٰہیہ اور کتب سماویہ کا اساسی مقصد اور اوّلین ہدف حقیقی انصاف کے قیام کو قرار دیا گیا ہے۔ انصاف کے لیے قرآن مجید میں عدل اور قسط کی دو اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں اور عدل

اور قسط کے قیام کو اسلامی حکومت کا اوّلین فریضہ ٹھہرایا گیا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات بنیادی اہمیت رکھتی ہے کہ اسلامی روایت کی رُو سے عدلِ حقیقی وہی ہے جو عادل حقیقی کی شریعت اور منشاء کے مطابق ہو۔ جو کچھ شریعت میں ہے وہ سراسر اور سراپا انصاف ہے اور جو کچھ شریعت سے متعارض ہے وہ ظلم ہے۔ لہٰذا دوسرے قوانین کے ساتھ یہاں شریعت کی مشابہت و مماثلت جزوی ہے۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ دنیا کسی چیز کو عدل سمجھ رہی ہو اور شریعت کی نظر میں وہ عدل نہ ہو اور دنیا کسی چیز کو ظلم سمجھ رہی ہو اور شریعت کی نظر میں وہ سراپا عدل ہو۔

۴۔ موضوعات اور مندرجات

اصولِ قانون اور اصولِ فقہ کے اغراض و مقاصد کے بعد موازنہ اور تقابل کا اہم میدان اصولِ قانون کے اہم موضوعات و مندرجات ہیں۔ اصولِ فقہ کے موضوعات و مندرجات کا اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے، ان کو سامنے رکھتے ہوئے مغربی اصولِ قانون کے اہم موضوعات کا جائزہ لیجیے تو درج ذیل امور و مباحث سامنے آتے ہیں:

۱۔ قانون کیا ہے اور دنیا (یعنی مغربی دنیا) کے ممالک میں قانون کا مفہوم کیا ہے؟

۲۔ قانون کیسے کام کرتا ہے؟

۳۔ قانون کیسے وجود میں آتا ہے؟ یعنی اس کے وجود میں آنے کی صورت (Form) کیا ہے؟

۴۔ قانون کی سند (Authority) کیا ہے؟

۵۔ قانون کیسے نفاذ پذیر ہوتا ہے؟ اور اسے کیسے نفاذ پذیر ہونا چاہیے؟

۶۔ اجتماعی رائے قانون اور قانون کی تشکیل پر کیسے اثر انداز ہوتی ہے؟

۷۔ قانون کن اسباب و عوامل سے متاثر ہوتا ہے؟

۸۔ قانون کی قوتِ نافذہ کیا ہے؟ یعنی قانون کون نافذ کرتا ہے اور اس کے نفاذ کے لیے کس قوت سے کام لیا جاتا ہے۔

۹۔ قانون کی اقسام کون کون سی ہیں؟ ان میں آپس میں کیا فرق ہے؟ اور مختلف اقسام قانون کا

نفاذ کیسے ہوتا ہے؟

۱۰۔ دوسرے معاشرتی اور اجتماعی علوم مثلاً تاریخ، سیاسیات اور معاشیات وغیرہ سے قانون کا کیا تعلق ہے؟ اور ان علوم کے ساتھ علم قانون کے کون کون سے مشترک مباحث ہیں؟

موضوعات کی اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بعض موضوعات تو خالص قانونی اور دستوری نوعیت کے ہیں، جبکہ بعض کا تعلق قانون سے زیادہ عمرانیات و اجتماعیات اور سیاسیات و معاشرت سے ہے۔ تاہم جیسا کہ پہلی ہی نظر میں اندازہ ہو جاتا ہے، ان میں سے بیشتر موضوعات خالص نظری نوعیت کے ہیں جن کے پیش نظر سامن (Salmond) نے بجا طور پر کہا تھا کہ ان کی کوئی عملی افادیت نہیں ہے۔ دوسری طرف اگرچہ علمائے اصولِ فقہ نے بھی بعض فکری اور کلامی بحثیں اٹھائی ہیں جو بادی النظر میں غیر ضروری یا کم اہم معلوم ہوتی ہیں لیکن ان بحثوں کا بڑا گہرا ربط اسلام کے تصوّرِ قانون (حکم الٰہی) کی فلسفیانہ اساس سے ہے، اس لیے وہ بلاشبہ عملی افادیت رکھتی ہیں۔

اصولِ فقہ کا ایک اہم موضوع دلالات یعنی اصول تعبیر وتفسیر ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ یہ موضوع اصول فقہ کی دراصل جان اور بنیاد ہے۔ تعبیر قانون کے یہ اصول پہلی بار مسلمان فقہاء نے دنیا کو دیئے۔ فقہ اسلامی سے قبل رومن لاء میں تعبیر قانون کے نہایت ابتدائی تصوّرات ملتے ہیں جن کو نہ کوئی مکمل اور مربوط ضابطہ قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی رومن قانون دانوں نے ان کو ترقی دے کر ایسے اصول تیار کیے جیسے علمائے اصول نے اسلام کی ابتدائی تین چار صدیوں میں کر دیئے تھے۔ رومن قانون دانوں کو اس کام کا آغاز ہی کرنے میں کم وبیش بارہ سو سال کا عرصہ لگا۔

اوپر اصولِ قانون کے جو موضوعات بیان کیے گئے ہیں ان میں متعدد ایسے ہیں جن کی مماثل بحثیں علمائے اصول نے بھی اٹھائی ہیں۔ مثلاً پہلا ہی سوال کہ قانون کیا ہے، علمائے اصول کے ہاں بھی ملتا ہے۔ انہوں نے حکم شرعی کی بحث کو بڑی اہمیت دی ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ حکم شرعی کیا ہے اور وہ کیوں قانون کا مترادف ہے۔ مغربی مصنفین نے نیچرل لاء کے ضمن میں یہ سوال

بھی اٹھایا ہے کہ قانون بطور ایک حکم عقلی کے کیا درجہ رکھتا ہے۔ نیچرل لاء کے یہ مباحث مغرب میں اٹھارویں اور انیسویں صدی میں زیادہ مقبول تھے لیکن بیسویں صدی میں ان کی اہمیت کم ہوتی گئی۔ اٹھارویں انیسویں صدی کا زمانہ مغرب میں مذہب اور عقلیات کی طویل کشمکش اور تضاد کے نقطہ عروج کا زمانہ تھا۔ مذہب شکست پر شکست کھا رہا تھا اور سائنس کے نام پر مادہ پرستانہ مفادات پر مبنی عقلیات کو پے در پے فتوحات حاصل ہو رہی تھیں۔ ان دنوں نیچرل لاء کی دہائی دونوں فریق بڑے زور شور سے دے رہے تھے۔ اہل مذہب کا خیال تھا کہ وہ مذہبی تصورات و احکام کو قوانین فطرت (Natural Law) قرار دے کر ان کا دفاع کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف اہل سائنس یہ سمجھتے تھے کہ قوانین فطرت ہی دراصل سائنسی قوانین ہیں اور چونکہ سائنس نے اب قوانین فطرت کو حتمی طور پر دریافت کر لیا ہے لہٰذا اب ہر وہ چیز جو ان کے زعم میں قانون فطرت قرار پا گئی وہ حتمی ہے اور جو ان کی (اس دور کی) فہم و بصیریت کے لحاظ سے قوانین فطرت سے متعارض ہے وہ غلط ہے۔

یہ تھا وہ پس منظر جس میں مغربی اصولِ قانون میں نیچرل لاء کے مباحث اٹھائے گئے۔ یہ مباحث اب صرف تاریخ قانون کی کتابوں میں ملتے ہیں، عام درسی کتابیں ان مباحث سے خالی ہوتی ہیں۔ علمائے اصول فقہ نے پہلے ہی روز اس خطرہ کو سونگھ لیا تھا جس سے مغرب اٹھارویں انیسویں صدی میں دوچار ہوا۔ انہوں نے ابتداء ہی میں یہ مسئلہ طے کر دیا کہ کسی چیز کے اچھا یا بُرا ہونے کا معیار فی نفسہ کیا ہے؟ مجرد انسانی عقل یا اللہ کی شریعت؟ چنانچہ اشیاء کے حُسن و قُبح کے عقلی یا شرعی ہونے کی بحث اصولِ فقہ کی بیشتر کتابوں میں تفصیل سے ملتی ہے۔ جب ایک بار حتمی طور پر یہ طے ہو گیا کہ کسی چیز کے اچھے یا بُرے ہونے کا حتمی اور آخری معیار اللہ کی شریعت ہے تو یہ بات آپ سے آپ طے ہو گئی کہ ہر وہ نظریہ یا رائے جو شریعت کے طے شدہ قطعی اصولوں سے متعارض ہو وہ غلط اور ناقابل قبول ہے۔ پھر کسی نام نہاد سائنسی دریافت یا افادیت یا ضرورت وغیرہ کے نام پر شریعت سے متعارض کسی اصول کو قبول عام حاصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بلاشبہ بعد کے ادوار میں مقلّدانہ ذہن کے حامل بعض لوگوں نے کچھ افراد کے خیالات و آراء کو قطعی اور حتمی سمجھ لیا اور ان کی

بنیاد پر ثابت شدہ حقائق کا انکار بھی کیا، لیکن ایسے لوگ اوّل تو تعداد میں بہت کم تھے اور دوسرے مسلمانوں کے عمومی مزاج نے ان کا زیادہ اثر قبول نہیں کیا۔

مغرب میں قانون کا ایک معروف اور متداول مفہوم کسی بالا دست فرمانروا کے حکم یا فیصلہ کا بھی ہے۔ قانون کے اس مفہوم کے لیے بعض مصنفین نے تحکمانہ (Imperative) قانون کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس تصوّر کا سب سے بڑا مغربی علمبردار انگریز مفکر اور قانون دان جان آسٹن (John Auston) ہے جس کی رائے میں قانون کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ حاکم اعلیٰ کا حکم ہے۔ اگر حاکم اعلیٰ سے مراد اسلامی مفہوم کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کو لیا جائے تو بلاشبہ یہ تعریف قانون کے اسلامی تصوّر پر پوری اُترتی ہے۔ لیکن اگر حاکم اعلیٰ سے مراد کوئی دنیاوی فرمانروا ہو تو پھر یہ تعریف قانون کے اسلامی تصوّر پر صادق نہیں آتی۔ البتہ جزوی طور پر اس کی ایک نظیر اصولِ فقہ میں ضرور ملتی ہے، وہ یہ کہ اسلامی قانون حاکم وقت یا حکومتِ وقت کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ ایسے معاملات میں جہاں فقہاء کے درمیان اجتہادی اختلاف ہو اور کسی حکم شرعی کو سمجھنے اور اس کا مفہوم متعین کرنے میں متعدد آراء سامنے آئی ہوں وہاں حاکم یا حکومت کسی ایک رائے کو اختیار کرنے کا حکم دے سکتے ہیں۔ اس صورت میں وہی رائے ملکی قانون کا درجہ اختیار کرلے گی جس کو حاکم وقت نے اختیار کرنے کا حکم دیا ہو۔ اس اعتبار سے یہاں اس محدود دائرہ میں حاکم وقت کا حکم قانون کی حیثیت اختیار کرلے گا۔

قانون کی اصطلاح کا ایک اور مغربی مفہوم عدالتی عرف اور عدالتی نظائر کا بھی ہے۔ آج کل اس کے لیے لیگل ریلزم (Legal Realism) کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے۔ لیگل ریلزم کی اصطلاح ان ممالک میں زیادہ مروّج ہے جہاں اعلیٰ عدالتوں کے نظائر ماتحت عدالتوں کے لیے واجب التعمیل ہوتے ہیں۔ قانون کا یہ مفہوم بھی مکمل طور پر اسلام کے تصوّر قانون (حکم شرعی) پر صادق نہیں آتا۔ البتہ اس کی بھی ایک جزوی نظیر فقہ اسلامی میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک سے زائد آراء موجود ہوں تو فریقین کے مابین inpersonam وہ رائے نافذ العمل ہوگی

جس کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرے گا۔ اس آخرالذکر نظیر اور اوّل الذکر نظیر میں یہی فرق ہے کہ اوّل الذکر سب لوگوں کے لیے inrem واجب التعمیل ہوگی جب کہ آخرالذکر صرف متعلقہ فریقین کے لیے یعنی inpersonam ہی واجب التعمیل ہوگی۔

قانون کی سند اور اتھارٹی کا مسئلہ بھی (جو دراصل قانون کی تعریف اور ماہیت ہی سے تعلق رکھتا ہے) اہل مغرب کے ہاں طے شدہ نہیں رہا۔ قانون کی جو تعریف بھی کی جائے اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یا تو وہ تعریف قانون کے بعض شعبوں پر صادق نہیں آتی یا بعض شعبے ایسے رہ جاتے ہیں جن کی کوئی سند یا اتھارٹی نہیں ہوتی۔ اگر قانون کی تعریف نیچرل لاء کے پس منظر میں کی جائے اور یہ کہا جائے کہ جو کچھ انسان کی عقل اور فطرت صحیح سمجھتی ہے وہی قانون ہے تو بہت سے ممالک کے بے شمار قوانین دوسرے ممالک کے اہل عقل کی رائے میں غلط ٹھہریں گے۔ آج کے سیاق وسباق میں جو چیز بڑی طاقتوں کے قانون دانوں کو عقل وفطرت کے عین مطابق معلوم ہوتی ہے وہ کمزور ممالک کے لوگوں کو صریحاً ظلم اور ناانصافی نظر آتی ہے۔ آج امریکا کا لانگ آرم لاء (Long Arm Law) مشرقی اور مسلم ممالک کے لوگوں کی نظر میں ایک نئے استعمار کا نقیب ہے۔ یوں بھی عملاً دنیا کے ممالک میں جس طرح کے قوانین بن رہے ہیں اور نافذ ہو رہے ہیں ان کو اٹھارویں انیسویں صدی کے مفہوم میں نیچرل لاء نہ خود اہل مغرب قرار دے رہے ہیں اور نہ دنیا ان کو اس مفہوم میں نیچرل لاء سمجھ رہی ہے۔

اسی طرح اگر حاکم اعلیٰ کے حکم یا کسی بالاتر فرمانروا کے فرمان کے طور پر قانون کو لیا جائے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا بین الاقوامی قانون، قانون ہے؟ کیا خود اصولِ قانون کے قواعد وضوابط کو قانون کا درجہ حاصل ہے؟ کیا اصول تعبیر وتشریح (Principles of Interpretation) کو قانون قرار دیا جا سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ان سب سوالات کا جواب نفی میں ہوگا۔ اس لیے کہ نہ بین الاقوامی قانون کے اصول وضوابط کسی بالاتر حاکم یا فرمانروا نے جاری اور نافذ کیے ہیں، نہ اصولِ قانون کے احکام وقواعد کو کسی حکمران نے سند اور اتھارٹی عطا کی ہے اور نہ بیشتر اصولِ تعبیر وتشریح کو

کسی حکمران نے قانون کا درجہ دیا ہے۔ ان تین اہم مثالوں سے یہ اندازہ واضح طور پر ہو جاتا ہے کہ قانون کی یہ تعریف بھی قانون کے متعدد شعبوں پر صادق نہیں آتی۔ یہی حال قانون کے تیسرے مفہوم کا ہے جو قانون کے دو ایک شعبوں تک محدود ہے اور قوانین کا بڑا حصہ اس تعریف کے دائرہ سے باہر رہتا ہے۔

غالباً انہی تمام مشکلات کے پیشِ نظر مغربی ماہرین نے ان تمام تعریفات وتصوّرات سے جان چھڑائی اور بالآخر یہ کہنے پر اکتفاء کیا کہ ہر وہ اصول یا ضابطہ جسے عدالت قانون مان کر قبول کر لے اور نافذ کر ڈالے وہی قانون ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ کہاں سے آیا ہے، اس کا مصدر ومأخذ کیا ہے اور اس کی سند کیا ہے۔ لیکن ذرا غور کر کے دیکھا جائے تو پتا چلتا ہے کہ اس سے بھی مغرب کے ماہرین قانون کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ یہ تعریف درست ہوتی اگر واقعی ہر عدالت اس باب میں مکمل طور پر آزاد اور بااختیار ہوتی کہ جس اصول یا ضابطہ کو چاہے قانون مان کر جاری اور نافذ کر دے۔ واقعہ یہ ہے کہ نہ ایسا ہے اور نہ ایسا ہو سکتا ہے۔ انگریزی عدالتیں تو بالکل ہی اس باب میں پابند بلکہ پابجولاں ہیں۔ امریکی عدالتیں بھی جن کی بالادستی کی آئے دن زور شور سے مثالیں دی جاتی ہیں، اتنا کلّی اور مطلق اختیار نہیں رکھتیں۔ انگریزی عدالتیں تو مکمل طور پر پارلیمنٹ کے فیصلوں کی پابند ہیں اور پارلیمنٹ کے احکام سے ذرہ برابر روگردانی نہیں کر سکتیں، لیکن امریکی عدالتوں کا اختیار بھی بہت سے قوانین نے محدود کر رکھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قانون کی سند اور اتھارٹی کا مسئلہ مغرب میں اب تک طے نہیں کیا جا سکا اور اس باب میں اب تک جو کچھ کہا جاتا رہا ہے اس میں اتنے تناقضات وتعارضات پائے جاتے ہیں کہ خود اہل مغرب ان کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہتے۔ وہاں اس ڈور کو سلجھانے کی جتنی کوشش کی جاتی ہے وہ اتنی ہی اُلجھتی چلی جاتی ہے:

عقل تا بال کشود است گرفتار است

اہل مغرب کے ہاں قانون کے بنیادی اور اساسی تصورات کے بارے میں یہ اختلافات دراصل مغربی نظریہ حیات میں اپنی گہری جڑیں رکھتے ہیں۔ اس نظریہ حیات کا بنیادی وصف اور

امتیازی خاصہ تنوع اور تبدیلی ہے جو مغرب میں (اپنے تاریخ ماضی سے نفرت کے باعث) ایک خوبی سمجھی جانے لگی ہے۔ اس ہمہ جہت تنوع، ہمہ گیر تبدیلی اور روز افزوں انقلابِ احوال کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علوم وفنون اور نظریات وفلسفہ میں کوئی استقرار یا ثبات نہیں رہا۔ کل کا ہر علم آج فرسودہ ہے اور آج کا ہر نظریہ کل دقیانوسی شمار ہوگا۔ اس صورتِ حال نے فکر کے تسلسل اور تشخص کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔ یہ پے در پے تبدیلی اور پیہم تنوع تمام انسانی، اجتماعی اور تجرباتی علوم سے لے کر زندگی کے ہر شعبہ حیات میں نظر آتا ہے، اصول قانون کا شعبہ اس باب میں کیسے مستثنیٰ ہوسکتا ہے۔

ایک مغربی فاضل لائڈ ہیمپسٹڈ (Loyd Hampstead) نے لکھا ہے کہ ہر ماہر اصولِ قانون (Jurist) کا اپنا الگ تصور قانون ہوتا ہے جس کی روشنی میں وہ جورس پروڈنس کی تعریف کرتا ہے، اس کے موضوع کا تعین کرتا اور اس کی حدود طے کرتا ہے۔ اس سارے عمل میں وہ اپنے یا اپنے معاشرہ کے رائج الوقت اور مقبول نظریہ حیات سے متاثر ہوتا ہے۔ ان نظریات کا واضح اعلان کوئی نہیں کرتا لیکن اندرونی طور پر یہ نظریاتی عوامل ایسے معاملات میں کارفرما رہتے ہیں۔ مختلف نظریاتی عوامل اور محرکات کا ذکر کر کے یہی مصنف کہتا ہے کہ ان حالات میں کوئی ایسا نظریہ یا تصوّر اصولِ قانون وضع کرنا ممکن نہیں ہے جو خالص مقصدی اور معروضی انداز میں سب کے لیے اور ہمیشہ کے لیے جورس پروڈنس کا صحیح تصور دے سکے اور اس کی حدود کا ٹھیک ٹھیک تعین کر سکے۔

۵۔ مصادر ماٰخذ

قانون کے مآخذ ومصادر کے باب میں بھی اصول فقہ اور اصول قانون کے تصورات و ترجیحات میں نمایاں فرق ہے۔ مغربی اصول قانون میں قانون کے بڑے مآخذ دو ہیں:

۱۔ قدیم رواجات

۲۔ سرکاری قانون سازی

دیگر ضمنی مآخذ میں وہاں نظائر اور معاہدہ جات کا ذکر ملتا ہے۔

اسلامی قانون کی رو سے قانون سازی کے اصل اور بنیادی مآخذ دو ہیں:

۱۔ وحی الٰہی یعنی قرآن وسنت

۲۔ انسانی عقل وفہم پر مبنی اجتہاد

اجتہاد اگر اجتماعی ہو تو اجماع کہلاتا ہے جس کا درجہ وحی الٰہی یعنی کتاب وسنت کے فوراً بعد ہے۔ سرکاری یا ریاستی قانون سازی کا دائرہ فقہ اسلامی میں نسبتاً محدود ہے۔ اگر سامن (Salmond) کی اصطلاح استعمال کی جائے تو اسلام میں اصل (Principal) قانون سازی کی گنجائش نہیں ہے البتہ ذیلی اور ضمنی یا ماتحت (Subordinate) قانون سازی ہوسکتی ہے جو اسی صورت میں قابل قبول ہوگی جب وہ اصل قانون یعنی شریعت سے متعارض نہ ہو۔ آخر میں عرف یعنی رواج اور معاہدہ جات وغیرہ کا درجہ ہے جو پہلے تین مآخذ (وحی، اجتہاد اور قضاء) کے تابع ہیں۔

مصادر کے باب میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ مغربی مصنفین قانونی مآخذ اور تاریخی مآخذ کا ذکر الگ الگ کرتے ہیں۔ نظائر، روایات اور قدیم طرز عمل کا شمار اکثر وبیشتر تاریخی مآخذ میں کیا جاتا ہے، جبکہ قانون سازی، عدالتی فیصلے اور معاہدات قانونی مآخذ قرار دیئے جاتے ہیں۔ علمائے اصول کے ہاں ایسی کوئی تقسیم نہیں ملتی۔ اگرچہ عرف و عادت (روایات اور قدیم طور طریقوں) کو تاریخی مآخذ قرار دیئے جانے میں کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔

مغرب میں قانون اور اصول قانون کی تعریفات، مآخذ و مصادر، مباحث و مسائل اور مقاصد واہداف کے بارے میں جو بنیادی اور جوہری اختلافات پائے جاتے ہیں ان کے اسباب میں سے اہم سبب مذہب اور قانون، قانون اور اخلاق اور قانون اور نظریہ حیات کے درمیان ربط اور تعلق کے بارے میں اہل مغرب کا رویّہ ہے۔

اہل مغرب کے ہاں مذہب اور قانون کے رشتہ کے بارے میں صدیوں سے شدید قسم کا اختلاف چلا آرہا ہے۔ وہاں مذہب کے غلط نظریات اور اہل مذہب کے استحصالی رویّہ کی وجہ سے پندرھویں صدی کے اواخر ہی سے مذہب کے خلاف ایک شدید بغاوت پیدا ہوگئی تھی۔ اس وقت سے لے کر آج تک وہاں کے بیشتر اہل فکر کا دماغ صرف اس ایک نقطہ پر کام کرتا رہا کہ مذہب کو اجتماعی

زندگی سے کیونکر بے دخل کیا جائے اور اس کے لیے کیا کیا جواز فراہم کیے جائیں۔ انیسویں صدی کے آتے آتے لامذہبیت کو ایک طے شدہ نظریہ کی حیثیت حاصل ہوگئی اور مذہب کا رشتہ تمام اجتماعی اداروں اور عمرانی علوم سے منقطع ہوگیا۔ اس طرزِ فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانون اور دوسرے تمام عمرانی علوم اور اجتماعی اداروں کی حقیقی فکری بنیاد کے بارے میں شدید ترین اختلافات پیدا ہوگئے اور کسی ایک بنیاد پر اتفاق رائے کا وجود قریب قریب ناممکن ہو کر رہ گیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہاں ہر قابل ذکر قانونی مفکر اپنا الگ نظریہ قانون مرتب کرنا ضروری سمجھتا ہے اور از سرِ نو ان تمام مباحث کو اٹھانا اور ان پر اپنا منفرد نقطہ نظر پیش کرنا بھی ضروری قرار دیتا ہے۔ اس کا نتیجہ سوائے مزید اختلاف اور الجھاؤ کے اور کیا ہوسکتا ہے۔

یہی کیفیت مذہب اور اخلاق کے باہمی تعلق کے بارے میں پائی جاتی ہے۔ وہاں بعض لوگ یہ تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ قانون کی آخری سند اخلاقی اصول ہیں اور جس قانون کی تائید اعلیٰ اخلاقی اصولوں سے نہ ہوتی ہو وہ ایک برا اور ناپسندیدہ قانون ہے۔ لیکن پھر اگلے ہی قدم پر وہی مشکل آن پڑتی ہے کہ پھر اخلاق کیا ہے اور اخلاق کی اپنی سند کیا ہے؟ کیا اخلاق کی سند مذہب ہے؟ کیا اعلیٰ اخلاقی اصول مذہب کی سند کے بغیر کارگر ہوسکتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب وہاں بہت سے اختلافات کا شکار ہے۔ ان اختلافات کے نتیجہ میں قانون کے تصوّرات کے بارے میں بھی مزید اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔

پھر جب مذہب واخلاق ہی کی سند مجروح ہوگئی تو قانون کی آخری بنیاد آپ سے آپ ختم ہوگئی، اس لیے کہ مذہب واخلاق ہی وہ چیزیں ہیں جو مختلف الخیال اور مختلف المزاج لوگوں کے مابین کوئی متفقہ بنیاد فراہم کرسکتے ہیں۔ مجرد انسانی عقل کی بنیاد پر کوئی متفقہ اساس تلاش کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ جتنے انسان ہوں گے اتنی ہی ان کی عقلیں ہوں گی اور جتنی عقلیں ہوں گی اتنی ہی بنیادیں تجویز کی جائیں گی۔ انسانی عقلوں کو عقل سلیم بنانے اور فطرت سلیمہ کی شاہراہ پر چلانے والی واحد چیز مذہب واخلاق ہی ہے جس سے اہل مغرب بدکتے ہیں۔ جہاں خود زندگی کے اصل الاصول کے

بارے میں ابہام پایا جاتا ہو وہاں قانون کی اصل اساس اور آخری سند کے بارے میں کیوں ابہام نہ پایا جائے گا۔

اصول فقہ اور مغربی اصول قانون کے تقابلی مطالعہ کے ضمن میں ایک اور اہم پہلو جس کی طرف اوپر مختصراً اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اہل مغرب نے سائنسی ایجادات کی وسعت، تیز رفتاری اور ہولناکی سے مرعوب اور متاثر ہو کر ہر علم وفن کو سائنس بنا ڈالنے کی کوشش شروع کر دی۔ تجربی علوم یعنی سائنس میں چیزوں کے حقائق اور قوتوں کی نوعیت سے بحث ہوتی ہے اور اس اعتبار سے ان کا مطالعہ کیا جاتا کہ وہ کیا ہیں، نہ کہ اس اعتبار سے کہ ان کو کیا ہونا چاہیے۔ اس کے برعکس قانون کا کام ہی یہ ہے کہ وہ یہ نہ بتائے کہ کیا ہو رہا ہے بلکہ یہ طے کرے کہ کیا ہونا چاہیے۔ قانون اپنے مزاج اور طبیعت کے اعتبار سے معیاریاتی (Normative)، مبنی بر اصول اخلاق اور مبنی بر اقدار (-Value oriented) ہوتا ہے۔ وہ دیگر بہت سے مغربی علوم اجتماعی کی طرح محض کسی امر واقعہ یا حقیقت نفس الامری کو بیان نہیں کرتا۔ مثلاً وہ عمرانیات (Sociology) کی طرح یہ دعویٰ نہیں کرتا اور نہیں کر سکتا کہ وہ معاشرہ میں موجود قانونی رویوں کا محض غیر جانبدارانہ اور معروضی انداز کا مطالعہ کر کے اس مطالعہ کے نتائج بیان کر دیتا ہے۔ وہ بشریات (Anthropology) کی طرح یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ اس کو انسانوں کے رویوں کے حُسن و قُبح سے بحث نہیں ہے، بلکہ محض واقعاتی طور پر ان رویوں کے ارتقاء سے معروضی انداز سے بحث کرنا ہی اس کا مطمح نظر ہے۔

قانون کے بارے میں یہ اسلوب مطالعہ اس لیے ممکن نہیں کہ قانون کا تو مقصد ہی یہ ہے کہ یہ طے کیا جائے کہ کسی خاص صورت حال میں لوگوں کو کیا کرنا چاہیے۔ قانون میں ''کیا ہے'' کے بجائے ''کیا ہونا چاہیے'' ہی کی بحث اصل بحث ہوگی، ورنہ وہ قانون نہیں رہے گا کچھ اور ہو جائے گا۔ قانون تو اس وقت تک قانون نہیں ہو سکتا جب تک وہ ایک متعین اور طے شدہ موقف اختیار نہ کرے اور کوئی متعین اور طے شدہ موقف اس وقت تک اختیار نہیں کیا جا سکتا جب تک کسی متعین اور طے شدہ اخلاقی اصول کو اختیار نہ کیا جائے۔ اب اہل مغرب کا ایک اہم فکری تناقض (Dilemma) یہ ہے

کہ ایک طرف وہ لااخلاقی، لااصولی اور لاہدفی طرزِ حیات کے علمبردار ہیں اور ہر چیز میں پاپ(Pop) یعنی غیر مرتب اور غیر منظم رویہ کو اپنائے ہوئے ہیں اور دوسری طرف قانون سے بھی وابستہ رہنا چاہتے ہیں جو ترتیب، تنظیم، اصول اور ہدف سے وابستگی کا دوسرا نام ہے۔ دورِ جدید کے مغربی مفکرین قانون کو اس معاملہ میں ایک بحرانی تعارض کے دور سے گزرنا پڑ رہا ہے اور وہاں کے ذمہ دار اور سنجیدہ مفکرین قانون اس تعارض سے نکلنے کی (اب تک ناکام) کوششیں کر رہے ہیں۔

دوسری طرف فقہ اسلامی دیکھیے کہ وہاں کبھی بھی ایسا کوئی بحران اور تعارض جنم نہیں لے سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں نہ صرف فقہ وشریعت بلکہ ریاست وحکومت، سیاست واجتماع، تجارت ومعیشت اور اخلاق وروحانیت غرض ہر چیز کی ایک متعین اور طے شدہ اساس موجود ہے اور وہ وحیِ الٰہی ہے جو ہر چیز کے حُسن وقُبح کا فیصلہ کرنے میں آخری اور سب سے حتمی سند ہے۔

مغرب میں اس اُلجھن کی ایک بڑی وجہ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے، یہ ہے کہ وہاں تجربی علوم اور سائنس کی ایجادات اور برق رفتار انکشافات نے طبعی اصولوں(Physical Laws) کو غیر معمولی طور پر اہم اور محترم بنا دیا ہے۔ اب وہاں اخلاقی اصولوں(Normative Laws) سے بھی وہی معاملہ کیا جانے لگا ہے جو طبعی اصولوں سے کیا جانا چاہیے۔ حالانکہ ان دونوں کی نوعیتیں بالکل مختلف ہیں اور اس اختلافِ نوعیت کی وجہ سے ان دونوں میں فرق روا رکھنا ناگزیر ہے۔ طبعی قوانین کی حیثیت ایک خبر کی دریافت کی سی ہے جس کو عقل اور مشاہدہ سے غلط یا صحیح ٹھہرایا جا سکتا ہے اور تجربہ کی میزان میں جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس اخلاقی نوعیت کے اصولوں کی حیثیت ایک انشاء کی سی ہے جس کو تجربہ کی میزان پر پرکھا نہیں جا سکتا اور نہ عقل ومشاہدہ سے اس کو غلط یا صحیح ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ ان میں یہ بتایا جاتا ہے کہ فلاں معاملہ میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جانا چاہیے۔ یہ وہی فرق ہے جو جرمن فلسفی کانٹ(Immanuel Kant) نے ''ہونا''(Sein) اور ''ہونا چاہیے'' (Sollen) کے مابین بیان کیا تھا۔ علمائے اسلام نے اس ممکنہ الجھن کو بہت پہلے حل کر لیا تھا۔ انہوں نے تکوینی اصولوں اور تشریعی احکام کے مابین فرق کو قرآن مجید کی نصوص سے دریافت

کر کے اس اُلجھن کا راستہ پہلے ہی روز بند کر دیا تھا۔

۶۔اسالیب ومناہج

مغربی اصول قانون اور اسلامی اصول فقہ کے تقابلی مطالعہ اور موازنہ کا ایک اور اہم میدانِ مطالعہ قانون کے اسالیب ومناہج ہیں۔مغرب میں اس وقت مطالعہ قانون کے بہت سے مناہج رائج ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں:

۱۔ تجرباتی اسلوبِ مطالعہ قانون

۲۔ تاریخی اسلوبِ مطالعہ قانون

۳۔ عمرانیاتی اسلوبِ مطالعہ قانون جو دراصل تاریخی اسلوب ہی کی ایک اگلی اور ترقی یافتہ شکل ہے۔

۴۔ فلسفیانہ اسلوبِ مطالعہ قانون جس کو بعض مصنفین نے مثالیاتی (Idealistic) اسلوب بھی کہا ہے۔

۵۔ اخلاقی اسلوبِ مطالعہ قانون جو دراصل فلسفیانہ اسلوب ہی کا ایک پہلو ہے۔

۶۔ قانونی اثباتیت (Legal Positivism)

۷۔ امریکی عینیت پسندی (Realism)

۸۔ اسکینڈی نیویائی اسلوب عینیت پسندی

۹۔ مارکسی اصول قانون

علمائے اصول نے ان میں سے بعض اسالیب سے ملتے جلتے متعدد مناہج اپنائے ہیں۔مثلاً انہوں نے اصول فقہ پر گفتگو کے ضمن میں اس انداز کی بحثیں کی ہیں جن کو کسی حد تک تجزیاتی مطالعہ قانون، اخلاقی مطالعہ قانون، تاریخی مطالعہ قانون یا فلسفیانہ مطالعہ قانون کہا جا سکتا ہے بلکہ فلسفیانہ اسلوب کی حد تک تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ اسلوب صحیح معنی میں صرف مسلمان علمائے اصول ہی کے ہاں ملتا ہے۔انہوں نے جو اسلوبِ تحقیق اور اندازِ تفکیر اپنایا اس کے بارے میں بجا طور پر بعض جدید محققین نے یہ لکھا ہے کہ وہ مسلمانوں کی فکری عبقریت (intellectual Genius) کا سب سے بڑا مظہر ہے۔علمائے اصول نے جس زمانہ میں قانون (حکم الٰہی) کی حقیقت، اس کی سند، حُسن وقُبح کا آخری

اور حقیقی مأخذ اور ان جیسی بنیادی بحثیں اٹھائیں اس زمانہ میں دنیا اصولِ قانون ہی کے علم سے نابلد تھی۔ ان دنوں نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی علمائے قانون ان بحثوں سے نامانوس تھے۔ اصولِ فقہ کی وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ بحثیں جو امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، امام رازیؒ (م ۶۰۶ھ)، امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م ۷۳۰ھ) اور علامہ بیضاویؒ (م ۶۸۵ھ) جیسے ائمہ اصول کے ہاں ملتی ہیں ان کی نظیر آج بھی مغربی ماہرین اصول قانون کے ہاں ناپید ہے۔ امام شاطبیؒ کی کتاب **الموافقات فی اصول الشریعة** جس کا پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے اس باب میں اب تک تاریخ فلسفہ قانون میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب ہے۔

اسی طرح تاریخی اور عمرانیاتی اسالیب کے بارے میں بھی مسلم مفکرین کے ہاں بحثیں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر علامہ ابن خلدونؒ (م ۸۰۸ھ) نے تاریخی اور عمرانیاتی اسباب کی نشان دہی کرتے ہوئے یہ بتایا کہ کسی خاص علاقہ میں کوئی خاص فقہ کیوں رائج ہوئی۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) نے بھی **حجة الله البالغة** میں احکام شریعت کے تاریخی اور عمرانیاتی پس منظر پر گفتگو کی ہے۔ ان اسالیب پر تفصیلی گفتگو سے بحث طویل ہو جائے گی اس لیے ہم اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔ یوں بھی یہ بحث ہمارے موضوع کے مقاصد میں شامل نہیں ہے۔

البتہ جس چیز کو قانونی اثباتیت اور قانونی عینیت پسندی (Legal Realism) وغیرہ کے عنوانات سے یاد کیا جاتا ہے اس کی گنجائش اصول فقہ میں نہیں ملتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آج جس اندازِ فکر کو مغرب اور بالخصوص امریکہ میں قانونی عینیت پسندی کہا جا رہا ہے وہ دراصل اس بغاوت کا ایک مظہر ہے جو آج کے مغرب اور خصوصاً آج کے امریکا میں ہر قسم کی ضابطہ پسندی (Formalism) کے خلاف پائی جاتی ہے۔ اس بغاوت کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ ہر اس چیز کو ماننے سے انکار کر دیا جائے جس کی بنیاد کسی مرتب اور منضبط مجموعہ تصورات ونظریات پر ہو۔ اب چونکہ ہر قدیم علم وفن (فلسفہ وریاضیات سے لے کر قانون، معاشیات اور اصول قانون تک) کسی نہ کسی مرتب نظریہ پر مبنی تھا جس کی وجہ سے اس علم یا فن میں ایک باقاعدگی اور ضابطہ بندی پیدا ہوتی تھی اس لیے

آج کے مغربی اور امریکی مزاج کے لیے وہ ناقابل قبول ہے۔ یہ بے ترتیبی اور بے ضابطگی آج کا ضابطہ اور آرڈر آف دی ڈے ہے۔ یہ بے ترتیبی آج سماجی اور انسانی علوم سے لے کر آرٹس اور فنون تک میں نظر آتی ہے۔ پاپ میوزک، آزاد شاعری اور تجریدی آرٹ اسی بے ترتیبی اور بے ضابطگی کے نمایاں نمونے ہیں۔

مغربی عینیت پسندی کے نزدیک جو موجود ہے وہ اہم ہے، قطعہ نظر اس کے کہ وہ اچھا سمجھا جاتا ہے یا برا، وہ اخلاق و مذہب کے مطابق ہے یا مخالف۔ لہٰذا تمام تحقیقات اور علمی کاوشوں کا موضوع ''کیا ہونا چاہیے'' نہیں بلکہ ''کیا ہے'' ہے۔ ماضی میں ایک اچھے قانون کے بارے میں جو کچھ کہا گیا اور ایک اچھے قانون کے جو خصائص بیان کیے گئے ان سب کو دریا بُرد کر کے صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ آج قانون کیا ہے اور آج کا شہری، آج کی حکومت اور آج کا حکمران کس قسم کا قانون مانگتے ہیں۔ امریکہ کا بدنام زمانہ لانگ آرام لاء اسی واقعیت پسندی کے ثمرات میں سے ایک ہے۔ اس لانگ آرم لاء کے تحت امریکی کانگریس نے امریکی حکومت کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنے علاقائی دائرہ اختیار (Territorial Jurisdiction) سے تجاوز کر کے کوئی کارروائی کرسکتی ہے۔ اسی قانون کو استعمال کرتے ہوئے امریکی پولیس دنیا کے ایک آزاد ملک پانامہ کے صدر اور یگا کو اس کے ملک کے اندر سے اٹھا کر امریکہ لے گئی تھی۔

یہ ہے وہ نام نہاد واقعیت پسندی جس کو قانونی واقعیت پسندی یا لیگل ریئلزم کے نام سے یاد کیا جا رہا ہے۔ یوں تو اس رجحان کا اصل مولد و منشا امریکہ ہے جہاں اعلیٰ عدالتوں کے ججوں نے بالخصوص جسٹس ہومز (Holmes) نے اس رجحان کو خوب پروان چڑھایا ہے، لیکن اب دوسرے مغربی ممالک میں بھی اس رجحان کے نئے نئے انداز سامنے آرہے ہیں۔ آج کل مغربی مصنفین کی تحریروں میں اسکینڈی نیوین ریئلزم کا بھی خاص تذکرہ ملتا ہے۔

اصولِ فقہ دورِ جدید میں

دورِ جدید میں، جہاں دوسرے اسلامی علوم میں نئے نئے رجحانات پیدا ہوئے ہیں اور تحقیق

وتدبر کے نئے نئے میدان سامنے آئے ہیں وہاں اصول فقہ میں بھی نئے نئے رجحانات پیدا ہوئے ہیں اور تحقیق اور غور وفکر کے لیے بہت سے نئے موضوعات سامنے آئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ پچاس سال اصولِ فقہ کے لیے ایک دورِ جدید کے منار ثابت ہوں گے اور جو رجحانات گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں ابھر کر سامنے آئے ہیں وہ پایہ تکمیل تک پہنچیں گے اور ان کے حتمی نتائج وثمرات سامنے آجائیں گے۔

اس سے قبل یہ اشارہ کیا جاچکا ہے کہ جدید مغربی اصول قانون کے اثر سے بہت سے معاصر اہل علم نے اصول فقہ کے مضامین کو نئے انداز سے مرتب کرنا شروع کیا ہے۔ اس ترتیب نو کے دو بڑے بڑے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ ایک رجحان جو دنیائے عرب میں پایا جاتا ہے وہ اصول فقہ کے موضوعات کو فرانسیسی اصول قانون کی ترتیب سے مرتب کرنے کا ہے۔ اس رجحان کے ابتدائی اور پیشرو نمائندوں میں معروف دوالیبی، مصطفیٰ زرقاء، صبحی محمصانی اور سلام مدکور وغیرہ کے نام نمایاں ہیں۔ ان حضرات میں بیشتر کی اصل اور بنیادی تعلیم اسلامی علوم اور بالخصوص فقہ اسلامی کی تھی جس کو انہوں نے اسلام کے بنیادی مآخذ ومصادر اور فقہ اسلامی کے جید اساتذہ سے پڑھا اور سمجھا تھا۔ بعد میں ان حضرات نے فرانس کی درس گاہوں میں فرانسیسی زبان اور قانون کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں اور تصورات پر وہاں کی جامعات میں مقالات لکھے اور یوں فقہ اسلامی کے موضوعات کو فرانسیسی اسلوب میں پیش کرنا سیکھا۔

اس سلسلہ کا آغاز تو بیسویں صدی کے اوائل ہی میں ہوگیا تھا لیکن اصل پیش رفت بیسویں صدی کے وسط میں ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب شام، مصر اور الجزائر ومراکش سے بڑی تعداد میں طلبہ فرانس گئے اور وہاں کی یونیورسٹیوں میں قانون کی اعلیٰ ڈگریاں حاصل کیں۔ اس انداز سے اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء کی **الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید** ایک ممتاز مقام رکھتی ہے۔ استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء نے اس کتاب میں اصول فقہ کے چند اہم مباحث کے ساتھ ساتھ فقہ اسلامی سے بہت سا ایسا مواد اخذ کر کے مرتب کیا ہے جو روایتی طور پر اصول فقہ کے

مباحث میں شامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہ بلاشبہ ایک بڑا تاریخ ساز اور اجتہادی نوعیت کا کام تھا جو استاذ مصطفیٰ زرقاء اور ان کے معاصر اہل علم نے بڑی کامیابی اور عرق ریزی سے انجام دیا۔

ان حضرات نے فقہ کی بنیادی کتابوں کے عمیق اور تنقیدی مطالعہ سے ایسے اصول اور تصورات دریافت کیے جن کی ضرورت متقدمین نے محسوس نہ کی تھی اور وہ ان اصولوں اور تصورات کو اس نئے انداز کے بجائے اپنے قدیم روایتی انداز سے جزئیات اور فروعی مسائل کے سیاق وسباق میں پیش کرتے تھے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی خفیف اور استاذ ابو زہرہ جیسے علمائے اصول نے ملکیت، مال، قبضہ، حق اور ایسے بہت سے فقہی اصولوں اور تصورات کو نئے انداز سے مرتب کر کے اصول فقہ کی کتابوں میں شامل کیا اور یوں بہت سے فقہی مباحث کی نئی ترتیب دے کر اصول فقہ کے دائرہ میں شامل کرلیا۔

اس سلسلہ کا دوسرا بڑا رجحان ہمارے برصغیر میں سامنے آیا جہاں انگریزی قانون کی فرمانروائی اور انگریزی اسلوب کی حکمرانی تھی۔ یہاں کے مسلمان اہل علم نے اصول فقہ کے مباحث کو انگریزی اصول قانون کے انداز میں مرتب کرنے کی طرح ڈالی۔ اس رجحان کے اوّلین نمائندہ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا جسٹس سر عبدالرحیمؒ تھے۔ ان کی کتاب Principles of Muhammada Jurisprudence اس اعتبار سے اپنی نوعیت کی پہلی کتاب تھی کہ اس میں اصول فقہ کے مباحث کو انگریزی اصول قانون کے اسلوب میں بیان کیا گیا تھا۔ اس کتاب نے انگریزی تعلیم یافتہ اور قانون دان طبقہ میں اصول فقہ کے مباحث کو متعارف کرایا۔

بیسویں صدی کے اوائل سے مغرب میں بھی اصول فقہ کا مطالعہ شروع ہوگیا۔ میکڈانلڈ (McDonald)، گولڈتسیہر (Goldziher) اور شاخت (Schacht) جیسے نامور مغربی فضلاء نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اصول فقہ کا مطالعہ کیا اور بہت سے ایسے مباحث اور سوالات اٹھائے جو مسلمان مصنفین نے اس سے قبل نہیں اٹھائے تھے۔ ان مباحث نے مغربی جامعات کے مسلمان طلبہ کے ذریعہ جدید علمائے اصول کے انداز تحقیق وتصنیف کو بھی متاثر کیا اور انہوں نے اپنی

اپنی تصانیف میں ان نئے سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی۔ فقہ اسلامی کے قانون روما سے متاثر ہونے کی بحث، اجماع کے واقع ہوسکنے اور واقع ہونے کی صورت میں اس کے تیقن کا مسئلہ، جدید قانون سازی اور ضابطہ بند احکام کے نفاذ سے پیدا ہونے والے مسائل وہ ہیں جو بہت سے معاصر مصنفین کی تحریروں میں اٹھائے گئے ہیں۔

آج اصول فقہ پر کمی (Quantity) اور کیفی (Quality) دونوں اعتبار سے جتنا کام عرب دنیا میں ہوا ہے وہ ابتدائی چند صدیوں کے بعد ہونے والے مجموعی کام سے (چند اہم مستثنیات کو نکال کر) زیادہ نہیں تو اس کے برابر ضرور ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی ہجری کو ہم بلا تامل اصول فقہ کے عہد تجدید اور احیائے نو سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ گزشتہ ہجری صدی کے اوائل سے عرب دنیا میں جو کام ہونا شروع ہوا ہے اس میں دو بنیادی خصوصیات نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دور جدید کی اصول فقہ کی کتابوں میں کسی متعین اور پہلے سے طے شدہ فقہی یا اصولی مسلک کی پابندی کم کی گئی ہے۔ بہت کم کتابیں ایسی ہیں جن میں کسی خاص فقہی مسلک کی پابندی کو پیش نظر رکھا گیا ہو، ورنہ اکثر تحریروں کا رجحان یہی ہے کہ فقہ اور اصول فقہ کے پورے سرمایہ کو مسلمانوں کا مشترکہ ورثہ قرار دے کر بحیثیت مجموعی علمائے اصول کے خیالات کو پیش کیا جائے اور فقہی مسالک اور اصولی نقطہ ہائے نظر کے مابین ایک مثبت اور صحت مندانہ تقابلی مطالعہ کے رواج کو فروغ دیا جائے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء، استاذ محمد ابوزہرہ، محمد سلام مدکور اور ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری کی تحریروں میں یہ بات واضح طور پر محسوس کی جاسکتی ہے۔

دوسری قابل ذکر بات جس کے بارے میں پہلے بھی ذکر کیا جاچکا ہے، یہ ہے کہ دور جدید کے بہت سے عرب مصنفین نے مختلف مغربی تصوّرات کا بھی تنقیدی مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اصول فقہ کے نظریات وتصوّرات کا تقابل مغربی قانون کے اصولوں سے کیا ہے۔ اس تقابل سے بہت سی ایسی غلط فہمیاں دور ہوگئی ہیں جو بعض مغربی مصنفین کی تحریروں سے پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بعض مغربی مصنفین نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ فقہ بالعموم اور اصول فقہ کے بعض نظریات بالخصوص

رومن قانون سے ماخوذ ہیں۔ چند جزوی مشابہتوں کو ادھر ادھر سے جمع کر کے بعض مغربی مصنفین یہ لکھنے لگے تھے کہ یہ چیزیں رومن لاء کے زیر اثر اسلامی قانون میں داخل ہوئیں۔ تقابلی مطالعہ سے یہ غلط فہمی دور ہونے لگی اور اسلامی قانون کے اصل مآخذ اور اصولوں کے ارتقائی مطالعہ نے اس تاثر کو ہمیشہ کے لیے ختم کر ڈالا۔

دنیائے اسلام کے دیگر علاقوں کے ساتھ ساتھ برصغیر جنوبی ایشیاء بالخصوص پاکستان میں بھی اصولِ فقہ پر تحقیق وتصنیف کی ایک نئی رو گزشتہ سو سال کے دوران سامنے آئی ہے۔ برصغیر میں اصولِ فقہ کی تاریخ دوسرے علوم کی تاریخ سے مختلف نہیں رہی۔ یہاں کے اہل علم کی متعدد فقہی اور اصولی تالیفات نے دنیائے اسلام کے علمی اور تعلیمی حلقوں کو متوجہ کیا۔ عہد مغلیہ کے مشہور ومعروف فقیہ، اصولی اور فلسفی قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) کی مشہور ومعروف کتاب مسلَّم الثبوت اصولِ فقہ کی ایک انتہائی مقبول اعلیٰ درسی کتاب کے طور پر دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں متداول رہی ہے۔ برصغیر کے علاوہ ترکی، مصر، شام اور افغانستان کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں ایک طویل عرصہ تک مسلَّم الثبوت اصولِ فقہ کے نصاب کی ایک اعلیٰ کتاب کے طور پر پڑھی اور پڑھائی گئی۔ برصغیر میں اصولِ فقہ پر لکھی جانے والی کسی اور کتاب کو اتنی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی جتنی مسلَّم الثبوت کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی۔ مسلَّم الثبوت کے علاوہ بھی برصغیر پاک وہند کے مختلف حصوں میں بالعموم اور پاکستان کے مختلف علاقوں میں بالخصوص اصولِ فقہ کے موضوع پر متعدد قابل ذکر کتابیں لکھی گئیں۔ یہاں ان سب کا تذکرہ تو دشوار ہے البتہ ایک معروف درسی کتاب نور الانوار کا ذکر ضروری ہے۔ یہ کتاب جو برصغیر میں گزشتہ تین سو سال سے ایک متداول کتاب چلی آ رہی ہے، عہدِ شاہ جہانی اور عہدِ عالمگیری کے مشہور استاد اور فقیہ ملا احمد جیون امیٹھویؒ (م ۱۱۳۰ھ) کی تصنیف ہے۔ ملّا جیونؒ مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ کے استاد اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ نور الانوار ایک اور قدیم تر اصولی کتاب المنار کی شرح ہے۔

دنیائے اسلام کے نامور مفکر اور برصغیر پاک وہند میں تجدید واصلاح کے ایک رجحان ساز

قائد شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) کی کتابوں نے بھی اصولِ فقہ کی درس و تدریس پر گہرا اثر ڈالا۔ شاہ صاحب نے براہ راست اصول فقہ پر کوئی کتاب تو نہیں لکھی لیکن انہوں نے متعدد اہم اصولی مسائل کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا۔ ان کی کتابوں حجة اللّٰہ البالغة، الانصاف اور عقدالجید میں اجتہاد، اجماع اور تفسیر و تعبیر سنت جیسے اہم مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ شاہ صاحب کے افکار نے بعد میں آنے والے تقریباً تمام اہل علم، فقہاء اور علمائے اصول کو متاثر کیا۔ ان کے خیالات میں جو جامعیت اور اعتدال پایا جاتا ہے اس نے بعد میں آنے والوں کے ذہنوں پر گہرا اثر ڈالا اور یوں برصغیر میں ایک نیا اسلوب سامنے آیا۔

اوپر سر عبدالرحیمؒ کی کتاب Principels of Muhammadan Jurisprudence کا تذکرہ کیا جا چکا ہے جو بیسویں صدی کے آغاز میں سامنے آنے والی ایک منفرد انداز کی کتاب تھی۔ اس کتاب نے پہلی بار مغربی تعلیم یافتہ قانون دانوں کے حلقے کو اصول فقہ کے مباحث سے متعارف کرایا۔ اگرچہ سر عبدالرحیمؒ کی کتاب عربی میں لکھی جانے والی بعض درسی کتابوں کی اردو تراجم کی انگریزی تلخیص ہے، تاہم اس کی ترتیب میں ایک جدّت پیدا کی گئی تھی اور اسلوب بھی نئے انداز کا تھا۔ اس نئی ترتیب اور اسلوب نے اصول فقہ کو مغربی اصول قانون کی ترتیب اور اسلوب میں پیش کرنے کی طرح ڈالی۔ ضروری اس امر کی تھی کہ سر عبدالرحیمؒ کی ڈالی ہوئی نیو پر بعد میں مزید تعمیر کی جاتی اور اس اسلوب پر کام کو آگے بڑھایا جاتا لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات میں سے کسی اور قانون دان نے اس کام کو آگے بڑھانے میں دلچسپی نہ لی۔

حکیم الامت حضرت علامہ محمد اقبالؒ کو شدت سے اس امر کا احساس تھا کہ فقہ اور اصول فقہ کی تدوین نو وقت کی اہم ضرورت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سر عبدالرحیمؒ کی کتاب کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا اور یہ محسوس کر لیا تھا کہ اب اصولِ فقہ اور فقہ کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔ اس نئے دور کے تقاضوں سے نمٹنے کے لیے وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ فقہ اور اصولِ فقہ کی مکمل تدوین نو کی ضرورت ہے۔ ان کی مختلف تحریروں میں تدوین نو کے ان مجوزہ خطوط کی کسی حد

تک نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ تاہم ان کا احساس یہ تھا کہ یہ کام تن تنہا کسی ایک فرد کے کرنے کا نہیں بلکہ اس غرض کے لیے قدیم وجدید کے ماہرین کومل کر مشترکہ کوششوں سے یہ کام کرنا چاہیے۔ انہوں نے اس کام میں ہاتھ بٹانے کے لیے وقتاً فوقتاً برصغیر کے نامور اہل علم سے درخواست کی، لیکن افسوس کہ کوئی بھی اس معاملے میں ان کا ہاتھ بٹانے پر آمادہ نہ ہوسکا۔ خود انہوں نے تن تنہا اس کام کا بیڑا اٹھانا (غالباً اپنے انتہائی متواضعانہ مزاج کی وجہ سے) مناسب نہ جانا۔

پاکستان بننے کے بعد بھی اصول فقہ کے میدان میں طویل عرصہ تک کوئی خاص قابل ذکر پیش رفت نہ ہوسکی اور ایک آدھ ہلکی پھلکی درسی کتاب کے علاوہ کوئی ٹھوس اور دیرپا کام نہیں ہوا۔ پاکستان میں گزشتہ دو ایک عشروں میں جو تھوڑا بہت کام ہوا ہے وہ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان، بالخصوص اس کے ذیلی شعبہ ادارہ تحقیقات اسلامی سے وابستہ حضرات کا ہے۔ ادارہ تحقیقات اسلامی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی سے وابستہ اہل علم میں ڈاکٹر کمال فاروقی، ڈاکٹر احمد حسن، ڈاکٹر خالد مسعود اور پروفیسر عمران احسن نیازی کی کاوشیں قابل قدر اور وقیع ہیں۔

خوشی کی بات یہ ہے کہ اب دیگر جامعات اور بعض دینی مدارس میں بھی اصولِ فقہ کی تدوین نو کی ضرورت کا احساس پیدا ہونے لگا ہے۔ اس معاملے میں پنجاب یونیورسٹی لاہور پاکستان کو سبقت کا شرف حاصل ہے۔ پنجاب یونیورسٹی نے قانون اور اسلامیات کے شعبوں میں اصول فقہ کے نصابات کو ذرا نئے انداز سے مرتب کیا جس کے نتیجے میں کئی نئی تحریریں سامنے آئیں۔ دینی مدارس سے وابستہ حضرات میں مولانا ثناء اللہ زاہد اور مولانا محمد انور بدخشانی کی کاوشیں قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے بعض قدیم درسی کتابوں کو نئے انداز سے مرتب کیا ہے اور طلبہ کو اصول فقہ کے مضمون سے متعارف اور مانوس کرانے کے لیے پرانی درسی کتابوں کے نئے اور آسان متون تیار کیے ہیں۔

[ڈاکٹر محمود احمد غازی]

مصادر ومراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ ابن قیمؒ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م۷۵۱ھ)، کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالکتب العلمیة بیروت لبنان

۳۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابو داؤد، دارالفکر، بیروت لبنان

۴۔ احمد بن حنبلؒ (م۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفکر، بیروت لبنان

۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت لبنان

۶۔ بیہقی، ابوبکر احمد بن الحسین (م۴۵۸ھ)، السنن الکبری، دار الفکر، بیروت لبنان

۷۔ ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م۲۷۹ھ)، جامع الترمذی، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، قاھرة

۸۔ عبدالرزاق (م۲۱۱ھ)، المنصنف، المکتب الاسلامی، المجلس العلمی، بیروت لبنان

۹۔ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)، موطا امام مالک، اسلامی اکادمی اردو بازار لاھور

باب دوم

فقہِ اسلامی کے بنیادی مصادر

فقہِ اسلامی کے اساسی مآخذ ومصادر دو ہیں: قرآن مجید اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان میں اوّلین درجہ قرآن مجید کا ہے اور اس کے بعد سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ قرآن مجید اور سنّت دونوں باہم یوں لازم وملزوم ہیں کہ سنّت کے بغیر قرآن کا سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ استنباطِ احکام اور قانون سازی کے لیے سب سے پہلے قرآن اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ان دونوں کے منافی کوئی قانون سازی نہیں کی جاسکتی۔

قرآن کی ثقاہت یوں مسلّم ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور اس کی حفاظت کا وعدہ بھی کیا۔ سنّت کی ثقاہت کو سمجھانے، برقرار رکھنے اور اسے قابلِ وثوق ذرائع سے ہم تک پہنچانے کے لیے ائمہ حدیث نے جو مساعی کیں ان کی مثال ملنا ممکن نہیں ہے۔

اس دوسرے باب میں قرآن وسنّت کو اوّلین مصدرِ احکام کے طور پر زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ قرآن کے خصائص، میزات، اعجاز، مکلّفین سے متعلق اس کے احکام اور ان کی دلالت، ان احکام کے بیان میں قرآن کا اسلوب واصول، سنّت کا مفہوم، اس کے مصداقات، اس کے ہم تک پہنچنے کے ذرائع اور ان ذرائع کا قابلِ اعتماد ہونا، استنباطِ احکام میں سنّت کی دلالت اور سنّت کی حجیت پر قرآنی ونبوی دلائل وغیرہ سے متعلق مباحث کو اس باب میں سمیٹا گیا ہے۔

اس باب کی تین فصول ہیں۔

فصل اوّل

قرآن

مصادرِ احکام : ابتدائی مباحث

ابتداء میں علمِ فقہ اور علمِ اصول فقہ دونوں ایک ہی چیز تھے لیکن آہستہ آہستہ انہوں نے دو الگ علوم کی صورت اختیار کر لی۔ احکام متخرجہ کو ''فقہ'' کہا جانے لگا اور احکام متخرجہ جن اصولوں کے تابع کیے گئے ان کو علم ''اصولِ فقہ'' کا نام دیا گیا۔ شرعی احکام ان مآخذ اور مصادر سے معلوم ہوتے ہیں جو شارع (Lawgiver) نے دیئے یا قائم کیے ہوں۔ جنہیں اصولِ احکام، مآخذ تشریع الاحکام، مصادر الاحکام اور ادلّۃ الاحکام کہا جاتا ہے۔ یہ سب ایک ہی نام کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان سب کا مطلب ایک ہی ہے۔

شرعی احکام کے مصادر عقل کے منافی نہیں ہیں۔ شریعت نے ان کو اس لیے قائم کیا ہے کہ ان سے احکام نکالے جاسکیں۔ اگر یہ عقل کے خلاف ہوں تو ان کا مقصد بھی فوت ہو جائے۔ استقراء (یعنی مآخذ کا عام جائزہ) سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ یہ مآخذ عقل کے تقاضے کے مطابق ہیں، عقل سلیم ان کو تسلیم کرتی ہے اور ان کے تقاضے کے سامنے سرخم کرتی ہے۔

مصادر یا مآخذ کی مختلف اقسام ہیں۔ ان کو علماء اصول نے جن زاویہ ہائے نظر سے دیکھا اور جن پر ان کو تقسیم کیا ہے ان میں سے دو اقسام جو ہمارے سامنے آتی ہیں وہ کچھ اس طرح ہیں :

۱۔ اتفاق و اختلاف کے اعتبار سے

۲۔ عقل اور رائے کے استعمال کی طرف رجوع کرنے کے اعتبار سے

ان کی مزید چند اقسام ہیں۔ اوّل الذکر تقسیم کی پہلی قسم وہ مآخذ ہیں جن پر تمام مسلمان

آئمہ ومجتہدین متفق ہیں اور وہ قرآن اور سنت ہیں۔ دوسری قسم ان مآخذ کی ہے جن پر جمہور ائمہ متفق ہیں اور یہ اجماع اور قیاس ہیں۔ تیسری قسم ان مآخذ کی ہے جن میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں جمہور علماء جو قیاس کے حق میں ہیں وہ بھی اس میں اختلاف رکھتے ہیں۔ بعض علماء نے عرف، استصحاب، مصالح مرسلہ، شرائع ماقبل اسلام یعنی سابقہ امتوں کی شریعتیں اور مذہب صحابی (کسی مسئلہ میں انفرادی طور پر ایک صحابی کا فتویٰ) کو تشریع احکام کے مستقل مآخذ قرار دیا ہے اور بعض نے نہیں قرار دیا۔

نقل اور رائے کی طرف رجوع کے اعتبار سے مآخذ کو نقلی اور عقلی دو اقسام میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ نقلی مآخذ کتاب اور سنت ہیں ان کے ساتھ اجماع، مذہب صحابی اور شرائع قبل اسلام کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ یہ ان کے نزدیک ہے جو ان کو مآخذ سمجھتے اور مانتے ہیں۔ مآخذ کی ایسی قسم کو نقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں شارع کی طرف سے جو امور منقول ہیں صرف انہی کی پیروی کی جاتی ہے اور اس میں کسی رائے اور فکر ونظر کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس لیے ان کو تعبدی کہا جاتا ہے۔ اب رہے عقلی مآخذ تو یہ وہ مآخذ ہیں جن کا مرجع عقل وفکر اور رائے ہے۔ ان میں بنیادی مأخذ قیاس ہے جس کے ساتھ استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ مآخذ کی اس قسم کو عقلی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں غور وفکر اور عقل ورائے سے احکام حاصل کیے جاتے ہیں اور یہ احکام براہ راست شارع سے منقول نہیں ہوتے۔

اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ان دونوں اقسام میں سے ایک قسم دوسرے کی محتاج ہے۔ چنانچہ جو امور شارع سے منقول ہیں ان میں غور وفکر ضروری ہے جس کے لیے عقل سلیم کا استعمال ناگزیر ہے۔ عقل ان احکام کو سمجھنے کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے لہٰذا رائے پر مبنی تعبیر صرف اس وقت درست سمجھی جائے گی جب اس میں نقل سے استنباط کیا گیا ہو۔ عقل مجرد کا تشریع احکام یعنی احکام سازی میں کوئی دخل نہیں ہے [1]۔ شریعت اسلامی کے مآخذ ومصادر کتاب اور سنت ہی پر منحصر ہیں لہٰذا وہ

۱۔　الموافقات فی اصول الشریعة ۳/۴۱

مآخذ جن پر اعتماد اور اعتبار کیا جا سکے وہ عقل سے ثابت نہیں ہو سکتے بلکہ وہ قرآن اور سنت سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس بنا پر قرآن اور سنت احکام کا مرجع اور سند ہیں۔ یہ دونوں مآخذ جزئی اور فرعی (اجمالی اور تفصیلی) احکام مثلاً زکوٰۃ، خرید و فروخت اور تعزیرات وغیرہ کے متعلق احکام بتاتے ہیں اور بنیادی قواعد اور اصول بھی بتاتے ہیں جو تفصیلی اور اجمالی احکام کے لیے سند کا مقام رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہمیں قرآن و سنت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع حجت ہے اور استنباط احکام کے لیے ایک فیصلہ کن مأخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قیاس اور اسلام سے قبل کی شریعتیں وغیرہ۔ ان سب کے متعلق اصول و قواعد انہی دو مآخذ سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ سنت کا مرجع بھی قرآن مجید ہے۔ قرآن مجید میں ان الفاظ اور احکام کا ذکر بیشتر مقامات پر کیا گیا ہے جس سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ سنت قرآن مجید کے مفاہیم و مضامین کی توضیح و تشریح کرتی ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن مجید ہی اصل الاصول ہے اور ان تمام مآخذ و مصادر کا منبع ہے اور یہ کہ تشریع اسلامی کے تمام مآخذ اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔ حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اس کے بعد سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا جو قرآن مجید کے احکام اور مطالب کی توضیح و تشریح کرتی ہے۔ اگر کسی مسئلہ کا حل ہمیں سنت سے بھی نہ ملے تو اس صورت میں اجماع کی طرف رجوع کرنا لازمی ہے۔ ان مآخذ کی طرف رجوع کرنے اور ان سے استخراج احکام کے لحاظ سے مصادر اصلیہ کی جو ترتیب ہمارے سامنے آتی ہے اس میں اوّل قرآن مجید، دوم سنت، سوم اجماع اور چہارم قیاس ہے۔ وہ فقہاء جو اجماع اور قیاس کی حجیت کے قائل ہیں وہ قرآن و سنت کے علاوہ ان کو تشریع احکام کا مآخذ مانتے ہیں، اس ترتیب پر ان سب کا اتفاق ہے۔ جمہور فقہاء اس ترتیب پر اتفاق رکھتے ہیں۔ اُمت مسلمہ کے بنیادی عقیدہ کی رو سے تشریع احکام کا مصدر اول قرآن مجید ہے۔

قرآن مجید بحیثیت مصدر احکام

شریعت اسلامی کی دلیل اول اور اساسی مأخذ و مصدر قرآن مجید ہے یہ اللہ تعالیٰ کا کلام

ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں اس کے منزل من اللہ ہونے کی صراحت اس طرح فرماتے ہیں:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ [آل عمران ۳:۳]

اس نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر سچی کتاب نازل کی

قرآن مجید نبی آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے ۲۳ سالوں میں مکمل ہوا اور اس میں قیامت تک کی نسلِ انسانی کی تمام ضروریات کا حل موجود ہے۔

قرآن مجید کی تعریف

قرآن مجید یعنی الکتاب کا مصداق کیا ہے؟ اس ضمن میں امت مسلمہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے مگر اس کی تعریف میں ہر عالم کی یہ خواہش تھی کہ اس کی تعریف جامع ہو۔ اس لیے اصولیین نے اپنے علم وبصیرت کی رو سے اس کی تعریف میں مختلف تعبیرات کا اظہار کیا ہے۔ ان میں سے بعض اہم تعبیرات کو یہاں بیان کیا جاتا ہے تا کہ ان سے معنی کے سمجھنے میں آسانی پیدا ہو:

۱۔ علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) فرماتے ہیں:

الکتاب ھو القرآن المنزل (۱)

الکتاب سے مراد قرآن ہے جو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا۔

۲۔ علامہ صدر الشریعہؒ (م ۷۴۷ھ) نے لکھا ہے:

الکتاب ای القرآن و ھو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً (۲)

الکتاب یعنی قرآن جو اوّل سے آخر تک (سارے کا سارا) مصاحف میں تواتر کے ساتھ نقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا ہے۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۸۲

۲۔ التلویح ۱/۲۶

۳۔　علامہ سبکیؒ (م ۷۷۴ھ) نے قرآن کی تعریف یوں کی ہے:

الكتاب القرآن و المعنى به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم اعجاز بسوره منه المتعبد بتلاوة[۱]

الکتاب سے مراد قرآن ہے جس کے الفاظ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے جس کی ہر سورت یا حصہ معجزہ ہے اور جس کا پڑھنا باعث ثواب ہے۔

۴۔　علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) لکھتے ہیں:

هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر[۲]

یہ (قرآن) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کردہ اللہ کا کلام ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور یہ تواتر کے ساتھ ہے۔

۵۔　علامہ شوکانیؒ نے ایک تعریف یہ بیان کی ہے:

كلام العربى الثابت فى اللوح المحفوظ[۳]

وہ عربی کلام جو لوحِ محفوظ میں ثبت ہے۔

۶۔　قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) نے لکھا ہے:

ان القرآن عندنا اسم لكل النظم المعجز و المعنى المفاد[۴]

ہمارے نزدیک قرآن ان الفاظ اور ان سے ماخوذ معانی کا نام ہے جو معجزہ ہیں۔

۷۔　شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۶۲ء) نے فرمایا ہے:

قرآن کریم اپنی اصل کے اعتبار سے قدیم ہے اور نزول کے اعتبار سے محدث (جدید)، عربی زبان میں ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو بزرگ فرشتے (حضرت جبرائیل علیہ السلام) کے

۱۔　جمع الجوامع ۱/۲۲۳

۲۔　ارشاد الفحول ص ۲۰

۳۔　حوالہ بالا ص ۳۰

۴۔　مسلّم الثبوت ص ۱۵۰

ذریعے نازل ہوا۔ اللہ کے بندے جس کی تلاوت کرتے ہیں اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ عالمِ ملائکہ میں اس کلام کی بڑی عظمت وشان ہے، جس کی تعظیم واجب ہے، جس کی تلاوت باعثِ برکت ہے اور جو انسان کی حاجات پوری کرنے میں بڑی موثر ہے[۱]۔

ان تعریفات میں الفاظ کے اختلاف اور قیود کی کمی بیشی صرف مناسبت، کفایت اور حُسنِ تعبیر پر مبنی ہے مگر نتیجہ میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ امت مسلمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن صرف وہ ہے جو بطریق متواتر منقول ہے۔ جو بطریق احاد[۲] یا بطریق شاذ[۳] منقول ہے وہ قطعاً قرآن نہیں ہے۔ ان تمام تعریفات سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ذریعے وحی کی صورت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر نازل ہوا، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، جو ہم تک بغیر کسی شک وشبہ کے تواتر کے ساتھ نقل در نقل ہو کر پہنچا ہے اور جس کا پڑھنا باعث ثواب ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق اگر کلام مقرء (پڑھا جانے والا) اور کلام لفظی پر ہوتا ہے تو کچھ تغیر کے ساتھ اس کا اطلاق کلام ازلی اور کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے جو غیر مخلوق اور قدیم ہے[۴]۔ جبکہ ایک اصولی (ماہر اصولِ فقہ) کی نظر میں احکام کا مدار کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ الکتاب یا القرآن کے الفاظ کلام لفظی کے لیے بولے جاتے ہیں جبکہ "المنزل علی رسول الله" کی قید لگانے سے کلام ازلی اور کلام نفسی کا اخراج مقصود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ سابقہ انبیاء پر نازل شدہ کتب اور صحیفے اور احادیث نبوی بھی قرآن میں شامل نہیں ہیں۔ اسی طرح "المکتوب فی المصاحف" کی قید سے اس حصہ کا اخراج مقصود ہوتا ہے جس کی تلاوت منسوخ

۱۔ مکتوبات کلمات طیبات ص ۱۶۲

۲۔ وہ روایت جس میں متواتر کی شرائط نہ پائی جائیں۔ متواتر کی شرائط میں یہ ہے کہ اس کے راویوں کی تعداد بلا تعیین کثیر ہو۔ یہ کثرت سند کے تمام طبقات میں ابتداء سے انتہا تک یکساں ہو۔ ہر طبقے کے راوی اتنی کثرت سے ہوں کہ جس کا جھوٹ پر اتفاق عادتاً اور عقلاً محال ہو اور اس روایت کا تعلق حس سے ہو۔

۳۔ ایسی روایت جسے کسی ثقہ راوی نے اپنے سے بہتر راوی کی مخالفت کر کے روایت کیا ہو۔

۴۔ التلویح ۱/ ۲۷

اور حکم باقی ہے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن صرف وہ ہے جو بطریق متواتر منقول ہے اور جو بطریق احاد یا بطریق شاذ منقول ہے وہ قطعاً قرآن نہیں ہے۔ مزید یہ کہ غیر اللہ کا کلام بھی قرآن نہیں ہے۔

اسمائے قرآن مجید

قرآن مجید کے متعدد نام آئے ہیں۔ اس سلسلے میں نوّے سے زیادہ اسماء وصفات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ علامہ بدرالدین زرکشیؒ نے اُنچاس کے قریب نام گنوائے ہیں [1] ان میں سے مشہور نام یہ ہیں:

۱۔ الکتاب

قرآن مجید میں ہے:

تَنزِيْلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ [الاحقاف ۴۶:۲]

یہ الکتاب اللہ غالب وحکیم کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔

کتابت کے معنی لکھنے، جمع کرنے اور حکم دینے کے ہیں۔ الکتاب سے مراد ایسا صحیفہ ہے جس میں یہ تینوں اوصاف مکمل صورت میں موجود ہوں۔ یعنی جو باقاعدہ تحریری شکل میں موجود ہو، جس میں وحی کے تمام مشمولات پائے جائیں اور جس میں انفرادی و اجتماعی اور اخلاقی و روحانی رہنمائی کے لیے احکامات درج ہوں۔

۲۔ الفرقان

قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

تَبَارَكَ الَّذِىْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْراً

[الفرقان ۲۵:۱]

وہ اللہ بہت ہی بابرکت ہے جس نے اپنے بندے پر فرقان نازل کیا تا کہ دنیا بھر کے

۱۔ مطالعہ قرآن ص ۵۲

لیے ہدایت قرار پائے۔

فرقان سے مراد وہ چیز ہے جس سے حق و باطل میں امتیاز ہو۔قرآن مجید حق اور باطل، خیر اور شر کی نشاندہی کرتا ہے۔

۳۔قرآن

یہ کتابِ الٰہی کا ذاتی نام ہے۔قرآن کا ذکر بحیثیت اسم ذات کے ستر سے زائد مقامات پر آیا ہے۔مثلاً:

وَأُوحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ [الانعام ۶: ۱۹]

اور یہ قرآن مجھ پر اس لیے وحی کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے تم کو آگاہ کروں۔

قرآن قرأ کا مصدر ہے جس کے دو معنی آتے ہیں، ایک پڑھنا یعنی تلاوت کرنا اور دوسرا جمع کرنا۔قرآن مبالغہ کا صیغہ ہے یعنی بہت زیادہ پڑھی جانے والی کتاب اور اس میں سابقہ امتوں اور کتب کے احوال بھی سمیٹ دیے گئے ہیں۔

حجیت قرآن مجید

امت مسلمہ میں اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے کہ قرآن مجید تمام لوگوں کے لیے حجت ہے اور تشریع اسلامی کا مصدرِ اوّل ہے۔اس کے حجت ہونے کی اوّلین برہان یہ ہے کہ یہ منزل من اللہ ہے۔اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کی دلیل اس کا اعجاز ہے۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور کلام الٰہی ہے تو سب پر اس کی اطاعت و پیروی واجب ہوگئی، لہٰذا قرآن مجید حجت ہونے کے ساتھ ساتھ قانون سازی کا پہلا ماٰخذ بھی ہے۔

ا۔منزل من اللہ ہونا

قرآن مجید کے منزل من اللہ ہونے کا ثبوت ہمیں آیاتِ قرآنیہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جن کی صراحت اور تصدیق و توضیح کے بعد کسی دلیل یا ثبوت کی گنجائش باقی نہیں رہتی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے:

إِنَّـا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرٰاكَ اللّٰهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْماً [النساء ۴:۱۰۵]

بے شک ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر حق کے ساتھ کتاب اُتاری تا کہ آپ لوگوں میں اس چیز کے مطابق جو اللہ نے آپ کو بتائی، فیصلہ کریں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہو جائیں خیانت کرنے والے کی طرف سے جھگڑنے والے۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ [سجدة ۳۲:۲]

یہ کتاب جہانوں کے پروردگار کی طرف سے اُتاری گئی ہے جس میں کوئی شک نہیں۔

ایک دوسری آیت میں اسی بات کو اس طرح بیان فرمایا ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (النجم ۵۳:۳،۴)

اور وہ (حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی خواہش سے نہیں بولتے یہ (قرآن) تو وحی ہے جو ان پر اُتاری جاتی ہے۔

متذکرہ بالا آیات کی روشنی میں اس بات کی کلی صراحت پائی جاتی ہے کہ قرآن مجید صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ ہے، یہ اوّل تا آخر سب اللہ تعالیٰ ہی کا کلام ہے اور اس میں کسی غیر اللہ کا دخل نہیں ہے۔

۲۔ معجزہ

قرآن مجید ایسا معجزۂ الٰہی ہے کہ دنیا کے تمام انسان اور جن اس جیسا کلام پیش کرنے سے عاجز و قاصر ہیں۔ قرآن مجید نے اپنے مخالف عربوں کو اس جیسا کلام پیش کرنے کا چیلنج کیا تھا مگر وہ

ایسا کرنے سے عاجز رہے جو اس کے قطعی الثبوت ہونے پر دلیل ہے جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے:

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْآنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُھُمْ لِبَعْضٍ ظَھِیْرًا [بنی اسرائیل ۱۷:۸۸]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) کہہ دیجئے اگر انسان اور جن اس پر جمع ہو جائیں کہ ایسا قرآن لائیں تو ایسا (قرآن) نہ لا سکیں گے، اگرچہ ان میں سے بعض بعض کے مددگار بن جائیں۔

لیکن وہ ایسا کرنے سے عاجز رہے۔ پھر دس سورتیں پیش کرنے کے لیے کہا گیا مگر وہ اس سے بھی عاجز رہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَیَاتٍ وَّ ادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ [ھود ۱۱:۱۳]

کیا کہتے ہیں کہ اس نے اس قرآن کو گھڑ لیا ہے تو آپ کہہ دیں کہ تم ایسی دس گھڑی ہوئی سورتیں لاؤ اور اللہ کے سوا جس کو (مدد کے لیے) پکار سکو پکار لو اگر تم سچے ہو۔

سب سے آخر پر ان کو صرف ایک سورت بنانے کو کہا گیا مگر کہ وہ اس سے بھی عاجز رہے جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے:

وَ اِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَ ادْعُوْا شُھَدَآءَ کُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ. فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ

[البقرۃ ۲:۲۳،۲۴]

اور اگر تم اس چیز میں جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری شک میں ہو تو تم اس کی مانند ایک سورت لے آؤ اور اللہ کے سوا اپنے مددگاروں کو بلا لاؤ، اگر تم سچے

ہو۔ پھر اگر تم نے نہ کیا اور تم ہرگز نہ کر سکو گے تو بچو اس آگ سے جس کا ایندھن
آدمی اور پتھر ہیں جو کافروں کے واسطے تیار کی گئی ہے۔

اہلِ عرب اس دعوت مقابلہ میں جو ہمتوں، حوصلوں اور قوتوں کو بلند کرتی ہے اور شعوری صلاحیتوں میں جوش و جذبہ اور ولولہ پیدا کرتی ہے، عاجز و قاصر رہے۔ اس دعوت مقابلہ کا محرک عرب تھے بالخصوص اہلِ عرب میں وہ کفار و مشرکین تھے جنھوں دعوت اسلام کو قبول نہیں کیا تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی دعوت کو جھٹلاتے تھے۔ اہل عرب عربی زبان کے محاسن اور اس کی فصاحت و بلاغت سے بخوبی واقف تھے، مزید براں انہیں اقتدار اور حکمرانی بھی حاصل تھی مگر اس کے باوجود وہ عاجز اور بے بس ہو گئے۔ یہ اس بات کی طرف واضح دلیل ہے کہ قرآن مجید جو عربی زبان میں نازل ہوا ہے، صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہ جن پر نازل ہوا وہ بھی اللہ تعالیٰ کے سچے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

۳۔ قطعی الثبوت

قرآن مجید کے قطعی الثبوت ہونے کے لیے اتنا کافی ہے کہ یہ ہمارے پاس اسی صورت میں موجود ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھا۔ یہ نہ صرف سینہ بہ سینہ محفوظ رہا بلکہ تحریری طور پر بھی اسی طرح محفوظ رہا جس طرح یہ وحی کے ابتدائی زمانہ میں تھا اور ان شاء اللہ اسی طرح محفوظ رہے گا اور پھر دعوت مقابلہ پر باوجود لسانی و علمی ملکہ رکھنے کے فصیح و بلیغ، حکیم و دانا، تجربہ کار اور ماہر لوگ قرآن مجید کی مثل ایک آیت بھی نہ لا سکے جو اس کے قطعی الثبوت ہونے اور ازلی و ابدی آسمانی کتاب ہونے کی دلیل ہے۔

۴۔ اجماع امت

علمائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ قرآن مجید تشریع اسلامی کا مصدر اوّل ہے۔ اس ضمن میں بعض علماء کا یہ نظریہ ہے کہ صرف قرآن مجید ہی اصل مأخذ ہے، اس کے علاوہ اور کوئی چیز تشریع اسلامی کا مصدر اور سرچشمہ نہیں بن سکتی۔ البتہ دیگر اصول اس مصدر اصلیہ کی توضیح و تشریح کرتے ہیں یا

اس کے بنیادی اصول سے فروعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ اپنا بنیادی تصور قرآن مجید ہی سے حاصل کرتے ہیں۔ علامہ شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) اپنی کتاب **الموافقات فی اصول الشریعة** میں تمام علماء اور امت مسلمہ کا اجماع نقل کرتے ہیں کہ تمام امت مسلمہ اسے متفقہ طور پر مصدر اوّل اور اصلی قرار دیتی ہے۔

میزات قرآن مجید

قرآن مجید وہ کتاب الٰہی ہے جس کی میزات وخواص کو شمار کرنا انسانی بساط سے باہر ہے، تاہم اس کے دلیل اور مأخذ ہونے کی صورت میں اس کی جو چند خصوصیات ہمارے سامنے آتی ہیں کچھ اس طرح ہیں:

۱۔ کلام اللہ ہونا

یہ کلامِ الٰہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی نازل ہوا۔ دیگر کتب آسمانی مثلاً توریت، انجیل اور زبور وغیرہ قرآن مجید میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ وہ عزت مآب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل نہیں ہوئیں۔

۲۔ نزول لفظاً ومعناً

قرآن مجید الفاظ ومعانی کا مجموعہ ہے اس کے الفاظ اور ان کا معنی ومفہوم دونوں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں۔

۳۔ تواتر نقلی

یہ تواتر کے ساتھ نقل در نقل ہم تک پہنچا ہے۔ یہ جن لوگوں کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے ان کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ جھوٹ پر متفق اور مجتمع ہو گئے ہوں۔ ان کی تعداد بہت زیادہ ہے اور ان کے مقامات ایک دوسرے سے الگ اور دور ہیں اور یہ بھی کہ جن لوگوں سے انہوں نے نقل کیا وہ بھی تعداد میں انہی کی طرح کثیر اور دور دراز مقامات پر ایک دوسرے سے الگ الگ تھے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ہمارے زمانے تک یہ سلسلہ اسی طرح نقل ہوتا آ رہا ہے

اور ہمارے دور سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور تک اسی طرح برقرار ہے۔ اس کا نقل ہونا زمانہ اوّل میں بھی ایسا ہی تھا جیسا زمانہ آخر میں نقل ہونا۔ جبکہ درمیان کے عہد میں بھی اس کا نقل ہونا زمانہ اوّل وآخر ہی جیسا ہے[۱]۔ اس بنا پر قرآن مجید کی وہ قراتیں جو تواتر کے طریقہ سے منقول نہیں، اس میں شامل نہیں ہیں۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں ایک روایت ہے کہ آپ نے قرآن مجید کی آیت ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة ۲:۱۹۶] کے آخر میں ''متتابعات'' کے لفظ کا اضافہ کیا[۲]۔

اس اضافہ سے مراد امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کے مطابق یہ ہے کہ ''متتابعات'' (مسلسل) سے ''ثلاثة ايام'' (تین دن) کی وضاحت مقصود ہے یعنی قسم توڑنے کی صورت میں جو مسکینوں کو نہ کھانا کھلا سکے اور نہ کپڑا پہنا سکے وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہاں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ''متتابعات'' (مسلسل) لفظ کا اضافہ فرمایا جس سے ان کا مدعا ومقصود تین دن کی توضیح وتشریح تھا۔

۴۔ ہر قسم کی کمی بیشی سے محفوظ ہونا

قرآن مجید ہر قسم کی کمی بیشی سے بالاتر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس مقدس کلام کی حفاظت کی ذمہ داری خود لے رکھی ہے۔ اس ضمن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ [الحجر ۱۵:۹]

بے شک ہم نے قرآن کو نازل کیا اور یقیناً ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ آج تک اس میں کوئی کمی بیشی ممکن نہیں ہوئی اور نہ مخلوق میں اس کلام الٰہی کا مقابلہ کرنے یا زیادتی ونقصان کی جرات وبساط ہے۔

۵۔ قرآن مجید کا معجزہ ہونا

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، قرآن مجید ایسا معجز کلام ہے کہ اس جیسا کلام پیش کرنے سے

۱۔ اصول البزدوی ۱/۲۸۲
۲۔ المستصفی ۱/۵۶

تمام مخلوق عاجز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مخالف عربوں کو اس جیسا کلام پیش کرنے کے لیے چیلنج کیا تھا لیکن ایسا نہیں کر سکے اور عاجز رہے جو قرآن مجید کے معجزہ ہونے کا بیّن ثبوت ہے۔

وجوہ اعجازِ قرآن مجید

قرآن مجید کے اعجاز کے مختلف پہلو ہیں جن کو دائرہ تحریر میں لانا اگرچہ ممکن نہیں ہے تاہم ان میں سے چند ایک کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے:

ا۔ بلاغت قرآن مجید

قرآن مجید کا اعجاز اس کی فصاحت و بلاغت ہے جو تمام قرآن مجید میں اوّل تا آخر ایک ہی صورت میں پائی جاتی ہے۔ باوجودیکہ موضوعات اور طرزِ تخاطب میں بار بار تبدیلیاں آتی ہیں اور مختلف مضامین وقفے وقفے کے بعد نازل ہوتے ہیں لیکن ان اسباب کے ہوتے ہوئے بھی مخالفین یہ کہنے پر مجبور، متحیر اور عاجز ہو گئے کہ انہوں نے ایسی بلاغت نہ نثر میں دیکھی اور نہ نظم میں پائی۔

۲۔ مستقبل میں پیش آمدہ حالات

قرآن مجید میں مستقبل میں پیش آمدہ حالات وواقعات کا ذکر بھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور یہ بھی کہ وہ محض ذکر ہی کی حد تک نہیں بلکہ بالفعل اسی طرح رونما ہوئے۔ جیسے کہ ایک مقام پر آیا ہے:

آلٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَ ھُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِھِمْ سَیَغْلِبُوْنَ

[الروم ۳۰: ۱ تا ۴]

الم۔ رومی مغلوب ہو گئے نزدیک کے ملک میں اور وہ اپنے مغلوب ہونے کے بعد جلد غالب ہوں گے

۳۔ اُمم سابقہ کے حالات

اللہ تعالیٰ نے گذشتہ اقوام کے حالات کا بیان متعدد مقامات پر کہیں تفصیل سے اور کہیں اجمالی طور پر کیا ہے۔ ان قوموں کا نام ونشان صفحہ ہستی سے مٹ چکا تھا اور اہل عرب ان کے عدم وجود کی بنا پر انہیں بھول چکے تھے۔ ان کے آثار و باقیات میں سے کچھ موجود نہ تھا اور نہ ہے اور نہ

ان کے وجود وآثار کا کچھ علم ہو سکے گا سوائے اس کے جو کچھ ان کے بارے میں قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے۔

تِلْكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَا اِلَيْكَ مَاكُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا [هود ۱۱:۴۹]

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اس سے پہلے تو (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) نہ آپ ان کو جانتے تھے اور نہ آپ کی قوم۔

۴۔ سائنسی حقائق

ان حقائق کی دلالت جن کا جدید سائنس نے صدیوں بعد انکشاف کیا، ان کا اس سے پیشتر کہیں علم نہیں تھا لیکن قرآن مجید اس کی طرف رہنمائی صدیوں قبل کر چکا ہے جیسا کہ فرمایا:

اَوَلَمْ يَرَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّ اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ [الانبیاء ۲۱:۳۰]

کیا کفر کرنے والوں نے نہیں دیکھا کہ آسمان اور زمین دونوں متصل تھے پھر ہم نے ان دونوں کو جدا جدا کر دیا اور ہم نے ان سے ہر جاندار چیز بنائی پھر کیا وہ ایمان نہیں لاتے؟

اور ارشاد فرمایا:

وَاَرْسَلْنَا الرِّيٰحَ لَوَاقِحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسْقَيْنٰكُمُوْهُ [الحجر ۱۵:۲۲]

اور ہم نے بوجھل ہوائیں چلائیں پھر ہم نے آسمان سے پانی اتارا اور پھر ہم نے وہ تم کو پلایا۔

احکامِ قرآن مجید

قرآن مجید متعدد ومختلف انواع کے احکام پر مشتمل ہے جن کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا

سکتا ہے:

۱۔ عقائد سے متعلق احکام

۲۔ اخلاقیات کے بارے میں احکام

۳۔ مکلفین کے اقوال وافعال سے متعلق عملی احکام

یہاں ان کو کسی قدر اختصار سے پیش کیا جاتا ہے تاکہ اصول اور فقہ سے متعلق معاملات کو سمجھنے میں آسانی رہے۔

۱۔عقیدہ سے متعلقہ احکام

بعض احکام عقیدہ سے متعلق ہیں جیسے ایمان باللہ، ملائکہ، کتب الہیہ، رسل اور یوم آخرت پر ایمان سے متعلق احکام۔ یہ اعتقادی احکام علم کلام اور علم توحید کا موضوع ہیں۔

۲۔اخلاقیات سے متعلقہ احکام

یہ وہ احکام ہیں جن کا تعلق تہذیب وتقویم نفس اور اخلاق وکردارِ انسانی سے ہے۔ مثال کے طور پر سورت الحجرات میں آپس میں تمسخر اڑانے، بہت گمان کرنے، تجسس کرنے اور غیبت کرنے کی ممانعت میں احکام بیان ہوئے ہیں۔ علم اخلاق اور تصوف میں ان احکام کے بارے میں بحث کی جاتی ہے۔

۳۔مکلفین کے اقوال وافعال سے متعلق عملی احکام

یہ وہ احکام ہیں جن کا تعلق عمل سے ہے خواہ قولی ہوں یا عملی۔ فقہ اور اصول فقہ کا مقصد ان احکام ہی سے واقفیت ورسائی حاصل کرنا ہے۔ ان احکام کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔عبادات　　　۲۔معاملات

۱۔عبادات

ان احکام کا تعلق عبادات سے ہے جو بندے کا اس کے رب کے ساتھ رشتہ عبدیت اور ربوبیت کو باہم استوار کرتی ہیں۔ جیسے نماز اور روزہ وغیرہ۔ بالفاظ دیگر ان کو حقوق اللہ کہا جاتا ہے۔

ان میں انفرادی اور شخصی فائدہ کے بجائے جماعت کا فائدہ متصور ہوتا ہے۔ ان سے انحراف کی صورت میں نقصان عظیم اور تعمیل و اطاعت میں بے حد منافع ہیں۔ اس لیے ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ان کو عبادات یا حقوق اللہ اس لیے نہیں کہا جاتا کہ ان میں اللہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ ہے بلکہ اس کی ذات عالی ان حاجات سے مبرا ہے اور نہ اس بنا پر انہیں حقوق اللہ کہا جاتا ہے کہ یہ اللہ کریم کے وضع کردہ ہیں۔ تمام عبادات و فرائض اسی کے پیدا کردہ اور اس کے لیے ہیں اور وہی سب کا خالق و مالک ہے۔ لہٰذا حقوق اللہ کو حقوق عامہ کے مترادف سمجھنا چاہیے۔ شریعتِ اسلامی مذہبی فرائض کو مفید عام افعال ٹھہراتی ہے۔ فقہاء کرام ''حقوق اللہ'' کی اصطلاح سے اجتماعی حقوق مراد لیتے ہیں کیونکہ ان سے کسی فردِ واحد کی نہیں بلکہ اجتماعی مصالح اور اجتماع نظام کی حفاظت مقصود ہوتی ہے۔

۲۔ معاملات

یہ وہ امور ہیں جو عبادات کے علاوہ ہیں، ان کو فقہاء کی زبان میں معاملات کہتے ہیں۔ یہ وہ احکام ہیں جو شخصی قانون (Private Law) اور عام قانون (Public Law) کے ضمن میں آتے ہیں۔ ان احکام کا مقصد فرد کا فرد کے ساتھ تعلق، فرد کا تعلق جماعت کے ساتھ اور جماعت کا تعلق جماعت کا ساتھ استوار اور منظم کرنا ہے۔ عبادات یعنی حقوق اللہ اور معاملات یعنی حقوق العباد میں جو امتیاز ہے وہ یہ ہے کہ حقوق اللہ کی تعمیل کرانا حکومت کا فرض ہے۔ کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ حقوق اللہ کو ساقط، معاف یا کالعدم قرار دے۔ جبکہ شخصی حقوق کی پابندی کرانا یا نہ کرانا اس شخص یا اشخاص کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے جن کے حقوق میں ظلم و زیادتی کی جاتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض اعمال جو حقوق عامہ کی بنا پر ہوتے ہیں وہ بعض اشخاص پر بہ نسبت دیگر افراد کے زیادہ موثر ہوں، مگر اس بنا پر ان لوگوں کو افعال مذکور کے مرتکبین کو معاف کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ حقوق العباد کی خلاف ورزی کی صورت میں ان لوگوں کو جنہیں ضرر پہنچے یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہیں تو ان کو معاف کر دیں اور اگر چاہیں تو وہ اپنے نقصان کی تلافی پر مصر ہو سکتے ہیں۔ اس نظریہ کی بنا پر معاملات کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

ا۔ عائلی/شخصی معاملات

یہ وہ احکام ہیں جن کا تعلق خاندانی یا شخصی مسائل سے ہے۔ ان کو عائلی یا شخصی قوانین کہا جاتا ہے۔ ان احکام کا مقصد خاندان کو مضبوط بنیادوں پر استوار کرنا اور اس کے افراد کے حقوق و فرائض کو بیان کرنا ہے۔ قرآن مجید میں ان احکام سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً ستر ہے۔ ان احکام کا دائرہ نکاح، طلاق، اولاد، نسب اور ولدیت وغیرہ پر مشتمل ہے۔

۲۔ مالی یا دیوانی معاملات

ان احکام کا تعلق لوگوں کے مالی معاملات سے ہے۔ اسے مدنی قانون بھی کہتے ہیں۔ جدید اصطلاح میں انہیں دیوانی قانون کہتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ تمام معاملات آتے ہیں جو بیع، رہن اور تمام عقود سے متعلق ہیں۔

۳۔ فوجداری معاملات

ان معاملات کا تعلق جرائم اور ان کی سرزنش وعقوبات سے ہے۔ اسے اسلام کا قانون فوجداری یعنی جرم وسزا کا قانون کہتے ہیں۔ اس کا مقصد معاشرہ میں امن وسکون صلح و آشتی کی فضا پیدا کرنا اور لوگوں کو جان و مال عزت و آبرو اور ہر قسم کا تحفظ دینا ہے۔ اس قسم کے احکام کے متعلق قرآن مجید میں تقریباً تیس آیات نازل ہوئی ہیں۔

۴۔ دستوری یا حکومتی معاملات

قرآن مجید نے اسلامی نظام حکومت، حاکم اور محکوم کے مابین تعلق کی وسعت اور ان کے حقوق وفرائض کے بارے میں احکام دیئے ہیں ان کو دستوری قانون کہتے ہیں۔ ان امور سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً دس ہے۔

۵۔ بین الاقوامی عمومی وخصوصی معاملات

ان میں مملکت کے دیگر اسلامی وغیر اسلامی ممالک کے ساتھ عمومی وخصوصی نوعیت کے معاملات میں تعلقات، ان تعلقات کی زمانہ امن و جنگ میں نوعیت اور ان تعلقات سے اخذ ہونے

والے نتائج کے بارے میں احکام شامل ہیں۔ اس کے علاوہ اسلامی مملکت کے زیر پناہ آنے والے غیر اسلامی ممالک کے باشندوں کے متعلق احکام بھی ہیں۔ ان میں سے بعض احکام عام بین الاقوامی دائرہ میں شمار ہوتے ہیں اور بعض احکام خصوصی بین الاقوامی قانون میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق پچیس کے قریب آیات ہیں۔

۶۔ معاشی یا اقتصادی معاملات

یہ احکام اسلامی ریاست کی آمدنی، اخراجات اور امراء و اغنیاء کے اموال میں سے دیگر افراد کے حقوق و واجبات کے متعلق ہیں۔ ان احکام کے بارے میں آیات قرآنیہ کی تعداد دس کے قریب ہے۔

احکام قرآن کی نوعیت

قرآن مجید میں تمام احکام تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں، جیسا کہ ارشاد الٰہی ہے:

وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ [النحل ۱۶:۸۹]

اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا ذکر ہے۔

ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا :

مَافَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ [الانعام ۶:۳۸]

ہم نے کتاب (لوح محفوظ) میں کسی چیز (کے لکھنے) میں کمی نہیں کی۔

ان ارشادات الٰہیہ سے اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ تمام احکام تفصیلاً بیان کیے گئے ہیں جنہیں تین اقسام میں تقسیم کیا سکتا ہے: اصولی احکام، اجمالی احکام اور تفصیلی احکام۔ یہاں ان کو کسی قدر تفصیل سے بیان کیا جائے گا تا کہ ان کا سمجھنا آسان ہو:

ا۔ اصولی احکام

اس قسم کے تحت قرآن مجید کے وہ بنیادی اصول آتے ہیں جو تمام مسلمانوں کے لیے قیامت تک دستورِ عمل ہیں۔ اور جو اسلامی قانون سازی میں رہنمائی کا کام دیتے ہیں۔ انہی اصول

کے تحت ہر زمانے میں مجتہدین اپنے دور کے حالات وضروریات کے مطابق ان مسائل میں احکام کا استنباط کرتے چلے آرہے ہیں جن کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی واضح احکام موجود نہیں ہوتے۔ مختلف مسائل، واقعات، معاملات اور اقوام و ماحول کے اختلاف کی بنا پر مختلف صورتیں اور نوعیتیں پیش آتی ہیں۔ اسلام ایسا دین فطرت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے احسان فرماتے ہوئے بہت سے مسائل واحکام کو اس وقت کے مجتہدینِ کرام کے اجتہاد و تحقیق پر چھوڑ دیا ہے تا کہ وقتی ضرورت اور حاجات کے پیش نظر نئے پیش آمدہ مسائل کا حل ان اصول سے مستنبط کرسکیں۔

وہ عام قواعد اور اصول جو قانون سازی اور احکام اخذ کرنے کی بنیاد ہیں وہ کچھ اس طرح ہیں: شوریٰ، ذاتی ذمہ داری، معاہدہ کی پابندی، عدم حرج، تعاون علی الخیر وغیرہ۔ ان کو یہاں کسی قدر اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تا کہ احکام کو سمجھنے میں آسانی ہو:

ا۔ شوریٰ

باہمی مشورہ کر کے مکمل حق وانصاف کو تلاش کرنا تا کہ راہ حق پر رہتے ہوئے حصول مقصد میں افراط وتفریط سے کلی طور پر مامون ومحفوظ ہو کر جو بھی حکم مستنبط کیا جائے وہ حق وصداقت پر مبنی ہو۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَ اَمْرُ هُمْ شُوْرَىٰ بَيْنَهُمْ [الشوریٰ ۴۲:۳۸]

اور ان کا کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے

ایک اور مقام پر فرمایا:

وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ [آل عمران ۳:۱۵۹]

اور ان سے کام میں مشورہ لیجیے۔

یہ بیان کردہ اصول اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عہدِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ایسے معاملات پیش آتے تھے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی اللہ تعالیٰ ہونے کے باوجود صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کی ضرورت پیش آتی تھی۔ یہ امر موقعہ و حالات کی مناسبت

سے ضروریات وحاجیات کے مطابق اجتہاد کی طرف دلالت کرتا ہے جس سے اس طرف مزید رہنمائی حاصل ہوتی ہے کہ ہر دور میں مجتہدینِ عصر اجتہاد سے استنباطِ احکام کر سکتے ہیں بلکہ اس کے لیے انہیں اجازت ہے۔ اس کے لیے حکم الٰہی ہے اور یہ بھی کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے اور کھلا رہے گا۔

۲۔عدل

اس سے مراد حقوق وفرائض ادا کرنے اور احکام پر عمل کرنے میں عدل وانصاف اختیار کرنا ہے، ماسوا اس صورت کے جب مصلحت عامہ، ضرورت یا فطرت عدم مساوات کا تقاضا کرے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے درمیان عدل کا حکم دیا ہے اور اس امر کی تاکید فرمائی ہے۔ فیصلہ کرنے یا گواہی دینے میں نفسانی خواہش کی پیروی کرنے سے یہاں تک منع فرمایا ہے کہ خواہ فیصلہ کرنے والے کا ذاتی نقصان ہی کیوں نہ ہو عدل سے سرِ مو تجاوز نہ کیا جائے۔ اس معاملہ میں قریب وبعید، امیر وغریب اور اپنے پرائے کی تمیز کی اجازت نہیں ہے۔ عدل کے بارے میں مختلف آیات قرآنیہ میں اس طرح ارشاد فرمایا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ [النحل ۱۶:۹۰]

بے شک اللہ تعالیٰ انصاف اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

ایک اور مقام پر فرمایا گیا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا وَ اِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ [النساء ۴:۵۸]

بے شک اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم امانتوں کو امانت والوں کے پاس پہنچا دو اور جب تم لوگوں میں فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو۔

ایک دوسری جگہ پر اسی سلسلہ میں مزید توضیح فرماتے ہوئے ارشاد کیا:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی

بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوْا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْراً [النساء ۴:۱۳۵]

اے ایمان والو! انصاف کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اللہ کے لیے گواہی دینے والے بن جاؤ، اگر چہ گواہی اپنے یا ماں باپ اور رشتہ داروں کے خلاف ہو۔ اگر کوئی امیر ہے یا محتاج تو اللہ ان دونوں کا زیادہ خیر خواہ ہے (تم سے) سو تم انصاف کرنے میں خواہشِ نفس کی پیروی نہ کرو، اگر تم واقعات کو پورا بیان نہ کرو گے یا منہ پھیر لو گے تو بے شک اللہ تمہارے کام سے باخبر ہے۔

اسی طرح عدل پر قائم رہنے کے لیے راہ حق سے انحراف کے دوسرے رخ کو سمجھاتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى [المائدة ۵:۸]

اے ایمان والو! اللہ کے لیے انصاف سے گواہی دینے کو کھڑے ہو جایا کرو اور کسی قسم کی دشمنی تمھیں آمادہ نہ کرے اس پر کہ تم انصاف نہ کرو، انصاف کرو، یہ (انصاف کرنا) تقویٰ سے قریب تر ہے۔

عقوبت اور سرزنش کے وقت بھی عدل ہی کو پیش نظر رکھتے ہوئے سزا بمقدار جرم ہی ہوگی اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے جیسے:

وَ جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا [الشوریٰ ۴۲:۴۰]

اور برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے۔

۳۔ ذاتی ذمہ داری

اس اصول میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان اپنے جرم میں تو خود ماخوذ ہو سکتا ہے لیکن دوسرے

کے گناہ کی اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جیسا کہ ارشادالٰہی ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی [فاطر ۱۸:۳۵]

اور قیامت کے دن کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

۴۔معاہدہ کی پابندی

کسی معاہدے کے بعد جو پابندی عائد ہوتی ہو اس کو پورا کرنا چاہیے:

یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ [المائدة ۱:۵]

اے ایمان والو! عہدوں کو پورا کرو۔

۵۔احکام میں آسانی

اللہ تعالیٰ نے احکام میں کسی قسم کی تنگی اور مشقت نہیں رکھی ہے۔قرآن مجید کا یہ فیصلہ ہے کہ ان احکام سے انسانوں کو تکلیف پہنچانا مقصود نہیں ہے، بلکہ انہیں سہولت اور آسانی بہم پہنچانا ہے جس کی تائید آیات قرآنیہ سے ہوتی ہے جیسے کہ:

مَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَكُمْ [المائدة ۶:۵]

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے لیکن وہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے۔

ایک اور مقام پر اس طرح فرمایا:

یُرِیْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۱۸۵:۲]

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر مشکل نہیں چاہتا

۶۔تعاون علی الخیر

یعنی ہر وہ کام جس میں امت کی بھلائی اور نفع ہو اس میں تعاون کرنا، معاملات میں خوبیوں کو اختیار کرنا اور برائیوں سے پرہیز کرنا۔نہ خود اپنی ذات کو نقصان پہنچے اور نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچایا جائے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

[المائدة ۵:۲]

اور نیکی اور پرہیز گاری میں ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

۲۔اجمالی احکام

یہ وہ مجمل احکام ہیں جن کے احوال اور صفات کو بہت اختصار سے بیان کیا گیا ہے، ان کی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔ البتہ ان کے اصولوں کو بیان کیا جاتا ہے اور پھر نصیحت اور یاد دہانی کے طور پر بار بار تاکید و تکرار کی جاتی ہے۔ اس میں سب سے پہلے عبادات آتی ہیں جیسے نماز، روزہ اور حج۔ اسی طرح قصاص اور حلال و حرام وغیرہ۔ اگر چہ ان تمام کا ذکر اجمالاً بیان فرمایا گیا ہے مگر ان کی تفصیل ہمیں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وضاحت کے ساتھ مل جاتی ہے۔

ا۔زکوٰۃ

زکوٰۃ ایسا فریضہ ہے جو مسلمان کو احسان کا خوگر بناتا ہے۔ اس کے دل میں جذبہ رحم اور ہمدردی کو اجاگر کرتا ہے۔ بخل اور کنجوسی کی مذموم برائی اور عادت سے منزہ کرتا ہے۔ یہ ایک بہت بڑا مالی اور سماجی حکم ہے جو عبادت کا درجہ رکھتا ہے اس سے غرباء و مساکین اور قرض داروں کی پریشانیاں دور اور ضروریات پوری ہوتی ہیں۔ اسلام کے نظام زکوٰۃ میں جو فلسفہ پایا جاتا ہے اس میں نہ تو امراء کے لیے تکلیف ہے اور نہ غرباء کی حالت کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں سماج کی بہت سی خرابیاں ختم اور مشکلات دور ہوتی ہیں۔ دولت چند ہاتھوں میں جمع رہنے کی بجائے معاشرے کے ہاتھوں میں ایک محور کے گرد گردش کرتی رہتی ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيْهِمْ بِهَا [التوبة ۹:۱۰۳]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان کے اموال سے زکوٰۃ لیں کہ اس سے آپ ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہیں۔

۲۔عقوبات

دنیاوی سزائیں جن میں قصاص اور حدود کی سزائیں شامل ہیں، عقوبات کہلاتی ہیں۔ یہ وہ سزائیں ہیں جو سماجی اور انفرادی جرائم پر مقرر کی گئی ہیں۔ ان جرائم میں کبیرہ جرائم تین ہیں: اوّل جان کا ختم کرنا، دوم عزت و آبرو پر حملہ کرنا اور سوم لوگوں کے مال پر دست درازی کرنا۔ ان کے علاوہ ظلم و ستم اور تعدی کی جو صورتیں ہیں وہ متذکرہ بالا تین جرائم کبیرہ سے کم درجہ کی ہیں۔ اسلام عین دین فطرت ہے لہٰذا اس کے قوانین و احکام بھی فطرت کے مطابق ہیں۔ بنابریں کمتر درجہ کے جرائم کے لیے اس نے کوئی مخصوص سزائیں مقرر نہیں فرمائیں بلکہ حالات و ضروریات کے مطابق ان کے لیے سزاؤں کا تعین ارباب حل وعقد اور مجتہدین عصر پر چھوڑ دیا ہے۔ ایسی سزاؤں کو شریعت اسلامی میں تعزیرات کہا جاتا ہے۔ ان کا دائرہ بہت وسیع ہے لہٰذا اس سلسلہ میں منصف، حکام اور ائمہ مجتہدین عصر کے لیے وسعت رکھی گئی ہے۔

مثلاً قتل عمد کی سزا قصاص ہے، ماسوا اس صورت کے کہ مقتول کا وارث خون معاف کر دے یا خون بہا یعنی دیت لینے پر رضامند ہو جائے۔ ارشاد باری ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى

[البقرۃ ۲:۱۷۸]

اے ایمان والو! تم پر مقتولوں میں برابری فرض کی گئی ہے۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰـٓأُولِى الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

[البقرۃ ۲:۱۷۹]

اے عقل مندو! اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

قرآن مجید میں قصاص کا حکم فرمایا گیا ہے مگر قصاص کی شرائط بیان نہیں کی گئیں، شرائط ہمیں سنت بیان کرتی ہے۔

۳۔ حلال وحرام

قرآن مجید نے خرید وفروخت کے احکام اجمالاً بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ کاروبار اور لین دین کی کون سی صورتیں جائز اور حلال اور کون سی ناجائز اور حرام ہیں جیسا کہ ارشاد ہے:

وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

اور اللہ نے خرید وفروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا

قرآن مجید خرید وفروخت کو حلال بتاتا ہے لیکن اس اجمال کی تفصیل سنت سے حاصل ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام ٹھہرایا ہے، اس کی شرائط اور اقسام بھی ہمیں سنت سے حاصل ہوتی ہیں۔ قرآن مجید کے احکام کی یہ اجمالی صورت ہے اور اکثر و بیشتر ایسے ہی احکام اس میں بیان ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں عام قواعد واصول کی صورت میں احکام بیان فرمانے میں ایک حکمت مضمر ہے اور وہ یہ ہے کہ نئے نئے واقعات پیش آنے پر ان احکام میں توسیع کا امکان باقی رہے۔

۳۔ تفصیلی احکام

یہ ایسے احکام ہیں جن کی تفصیلات اور جزئیات بھی قرآن مجید میں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں سنّتِ نبوی کے بیان اور مجتہدین کے اجتہاد کی بہت کم گنجائش رکھی گئی ہے۔ یہ وہ احکام ہیں جن کے ذریعے اجتماعی اور قومی خرابیوں اور گناہوں سے روکا جاتا ہے۔ ان سے جماعتی بھلائی اور سماجی و معاشرتی مفاد مقصود ہوتا ہے۔ ان احکام کے ذریعے افراد اور جماعت کی تشکیل اس نظریہ اور انداز سے کی گئی ہے کہ ان سب کو اجتماعی اور انفرادی عزت، اطمینان، تعاون، امن، فلاح، ترقی اور کامیابی کے اسباب مہیا ہوسکیں۔ یہ وہ احکام ہیں جو حالات وضرورت کے تحت نہیں بدلتے اور نہ اقوام کی تبدیلی سے ان میں کوئی تبدیلی آتی ہے۔ یہ احکام تعداد میں بہت کم ہیں۔ ان میں سے بعض میراث کی مقدار اور حصص کی تفصیلات کے متعلق ہیں۔ حدود اور تعزیرات میں بعض احکام سزاؤں کے بارے میں ہیں۔ اسی طرح نکاح، طلاق، زوجین کے درمیان لعان اور محرمات (وہ خواتین جن سے نکاح حرام ہے) اور اسی نوعیت کے دوسرے امور کے متعلق تفصیلی احکام ہیں۔

ازدواجی احکام

قرآن مجید نے عائلی زندگی کو بہت اہمیت دی ہے اور اس کی بیشتر تفصیلات و جزئیات کو صراحتاً بیان فرمایا ہے۔ یہاں ان میں سے چند نکات کی طرف نشاندہی کی جائے گی تاکہ تفصیلی احکام کی نوعیت سمجھ میں آسکے۔ جیسے ترغیبِ نکاح، مہر، وہ خواتین جن سے نکاح حرام ہے، اہل کتاب سے نکاح کا حلال قرار دینا، مشرکہ اور مشرک سے مسلم اور مسلمہ کا نکاح حرام قرار دینا، تعدد ازدواج، طلاق، خلع اور عدت وغیرہ۔

ا۔ نکاح

ترغیب نکاح کے لیے ارشاد الٰہی ہے :

وَ اَنْكِحُوا الْاَ یَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ اِمَآئِكُمْ اِنْ یَّكُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ [النور ۲۴:۳۲]

اور تم میں سے جو مرد عورت مجرد ہوں اور جو تمہارے غلاموں اور لونڈیوں میں سے نیک ہوں ان کے نکاح کرادو۔

اسی طرح نکاح کے مہر کے بارے میں ذکر فرمایا :

وَ اٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً [النساء ۴:۴]

اور عورتوں کو ان کے مہر خوشی سے دے دو۔

ایک مقام پر عائلی زندگی کے امن وسکون کی مصلحت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ارشاد فرمایا:

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ ذٰلِكَ اَدْنٰۤى اَلَّا تَعُوْلُوْا [النساء۴:۳]

اور اگر ڈرو کہ انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی عورت (کافی ہے) یا لونڈی جس کے تم مالک ہو۔

یہ زیادہ قریب ہے اس بات کے کہ تم ناانصافی نہ کرو۔

۲۔طلاق

یہ عائلی زندگی کا ایک ناخوشگوار پہلو ہے۔قرآن مجید نے جس طرح میاں بیوی میں اتحاد و اتفاق کا عمدہ نظام عطا کیا ہے اسی طرح اس نے ازواج کے مابین تفریق اور طلاق کے نظام کو بھی تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جیسے:

اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمۡسَاكٌ ۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِيۡحٌ ۢ بِاِحۡسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَـكُمۡ اَنۡ تَاۡخُذُوۡا مِمَّآ اٰتَيۡتُمُوۡهُنَّ شَيۡـئًا اِلَّاۤ اَنۡ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيۡمَا حُدُوۡدَ اللّٰهِ فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا يُقِيۡمَا حُدُوۡدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيۡمَا افۡتَدَتۡ بِهٖ

[البقرة ۲ : ۲۲۹]

طلاق (رجعی) دو بار تک ہے۔ سو روکنا ہے اچھائی کے ساتھ یا چھوڑ دینا ہے حسن سلوک کے ساتھ، اور تم کو جائز نہیں کہ اس میں سے جو تم ان عورتوں کو دے چکے ہو کچھ بھی واپس لو مگر جبکہ وہ دونوں ڈریں کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر کچھ گناہ نہیں کہ کچھ معاوضہ دے کر وہ عورت طلاق لے لے۔

مزید تفصیل ملاحظہ ہو: سورۃ البقرۃ ۲: ۲۳۰ تا ۲۳۲

۳۔ وراثت

قرآن مجید میراث کا ایک عادلانہ اور مستحکم نظام پیش کرتا ہے۔ اس نے میراث کے حق دار صرف مرد ہی نہیں ٹھہرائے بلکہ عورتوں کو بھی حق دار بنایا ہے جیسے :

لِلرِّجَالِ نَصِيۡبٌ مِّمَّا تَرَكَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيۡبٌ مِّمَّا تَرَكَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ اَوۡ كَثُرَ نَصِيۡبًا مَّفۡرُوۡضًا

[النساء ۴ : ۷]

جو مال ماں باپ اور رشتہ دار چھوڑ کر فوت ہوں، تھوڑا ہو یا کثیر، اس میں مردوں

کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی ۔ یہ حصے (اللہ) کے مقرر کیے ہوئے ہیں

يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

[النساء ۴ : ۱۱]

اللہ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے ۔ پھر اگر صرف عورتیں ہوں دو سے زیادہ تو ان سب کے لیے دو تہائی ہے جو کچھ اس (میت) نے چھوڑا اور اگر ایک ہی ہو تو اس کے لیے آدھا (ترکہ) ہے ۔

عورت کا حصہ نصف ہونے میں جو مصلحت پوشیدہ ہے وہ یہ ہے کہ مرد کی مالی ذمہ داریاں عورت سے زیادہ ہوتی ہیں ۔ مرد کو نکاح میں مہر ادا کرنا ہوتا ہے، اسے گھر کا بندوبست اور اہل وعیال کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اٹھانا ہوتی ہے، جبکہ عورت غریب ہو یا دولت مند اسے ایسا فرض ادا کرنا نہیں ہوتا ۔ شادی ہونے کی صورت میں عورت خاوند سے مہر حاصل کرتی ہے، اس کی جائیداد میں حصہ لیتی ہے اور باپ سے بھی حصہ لیتی ہے ۔ وہ چاہے تو اپنی خوشی سے صرف بھی کر سکتی ہے ۔

میراث کی اس تقسیم پر مزید توضیح اللہ تعالیٰ اس طرح فرماتے ہیں:

آبَآؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْماً حَكِيْماً [النساء ۴ : ۱۱]

تم کو نہیں معلوم کہ تمہارے باپ دادوں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب ہے ۔ یہ (حصہ) اللہ کی طرف سے مقرر ہے بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا حکمت والا ہے ۔

اسی طرح والدین کی میراث، زوجین کی میراث، اخیافی بہن بھائی یعنی جن کی ماں ایک اور باپ مختلف ہوں اور علاتی بہن بھائیوں یعنی جن کا باپ ایک اور مائیں مختلف ہوں، ان کی میراث

اور حقیقی بہن بھائی کی میراث وغیرہ کو صراحت سے بیان فرمایا ہے۔

احکامِ قرآن کی دلالت

قرآن مجید چوں کہ قطعی الثبوت ہے اور اس کا ہم تک اپنی اصل صورت میں پہنچنا ایک قطعی اور یقینی امر ہے لہٰذا اس امر میں کسی شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ قرآن کے احکام بھی قطعی الثبوت ہیں۔ قرآن مجید ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچا ہے اور جو چیز تواتر کے ساتھ پہنچے اس کی صحتِ نقل کا حکم بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ بنا بریں اس کے احکام بھی قطعی اور یقینی ہوتے ہیں لیکن ہمارے سامنے قرآن مجید کے احکام کی دلالت دو طرح سے آتی ہے: قطعی اور ظنی۔

الف۔ قطعی دلالت

قرآن مجید کے احکام کی دلالت قطعی اس وقت ہوتی ہے جب لفظ میں صرف ایک ہی معنی کا احتمال پایا جائے۔ چنانچہ اس وقت حکم پر لفظ کی دلالت قطعی ہوگی، جیسے ارشاد فرمایا:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَاتَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ

[النساء ۴: ۱۲]

اور تمہارے لیے تمہاری بیویوں کے ترکہ میں نصف ہے، اگر ان کی اولاد نہ ہو پھر اگر ان کی اولاد ہو تو تمہارے لیے (ان تمہاری) بیویوں کے ترکہ میں سے چوتھا حصہ ہے بعد وصیت کے جو وہ کر گئی ہوں یا بعد ادائے قرض کے۔

اسی طرح ایک اور آیت میں ارشاد ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

[النور ۲۴: ۲]

زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

متذکرہ بالا آیات قرآنیہ میں نصف، الربع اور مائۃ کے الفاظ اپنے مفہوم میں قطعی الدلالت ہیں، لہٰذا ان کا مفہوم ایک ہی ہوگا، اس کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا اور یہ بھی کہ جو مفہوم مقصود ہے وہ آیت میں مذکور ہے۔

ب۔ظنی دلالت

کسی لفظ میں ایک سے زیادہ معنی کا احتمال پایا جاتا ہو تو اس لفظ کی اپنی معنی پر دلالت ظنی ہوتی ہے۔اس لفظ کی حکم پر دلالت بھی ظنی ہوگی۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ [البقرۃ ۲ : ۲۲۸]

اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

یہاں لفظ ''قروء'' میں احتمال پایا جاتا ہے کہ اس سے مراد طہر کے ایام ہوں اور یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد ناپاکی کے ایام ہوں۔اس احتمال کی بنا پر اس آیت کی دلالت اپنے حکم پر ظنی ہو گی۔ظنی دلالت والے احکام میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے۔

احکامِ قرآن کا اسلوب

احکام بیان کرنے میں قرآن مجید کے مختلف اسلوب ہیں۔اس کی فصاحت و بلاغت اور اس کا اعجاز اس کے دعوت و ہدایت الی الحق ہونے کے بیّن ثبوت ہیں جو ایک بلند معیار اور ثقہ و مستند کتابِ احکام کے اسلوب کا تقاضا ہیں۔قرآن مجید احکام کو اس انداز سے پیش کرتا ہے جس سے انسان میں اطاعت و فرمانبرداری کا شوق پیدا ہوتا ہے اور نافرمانی و سرکشی سے نفرت اور دوری پیدا ہوتی ہے۔جو چیزیں فرض ہیں ان کو امر کے صیغہ میں بیان کرتا ہے، جیسے :

۱۔ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ [الطلاق ۶۵: ۲]

اور اللہ کے لیے گواہی دو

بعض مقامات پر اس انداز میں فرمایا ہے :

۲۔ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ [البقرة ٢ : ١٨٣]

اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کیے جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تا کہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

۳۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى [البقرة ٢ : ١٧٨]

تم پر مقتولوں (کے معاملے) میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔

لیکن بعض اوقات فرض اعمال کا ذکر فرما کر ان کے عاملین کو اچھے اجر و ثواب کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جیسے :

۴۔ وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰت [النساء ۴ : ۱۳]

اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر چلے وہ اس کو ایسے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی۔

کبھی اعمالِ بد کے مرتکبین کو ایسا کرنے پر وعید اور اس کے نتیجہ میں ملنے والی سزا کو بیان فرمایا گیا ہے، جیسے :

۵۔ اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْماً اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِىْ بُطُوْنِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْراً [النساء ۴ : ۱۰]

بے شک جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ جلد ہی دوزخ کی آگ میں داخل ہوں گے۔

کبھی حرام چیزوں کو صیغہ نہی میں بیان فرما کر اس کا ارتکاب اور عمل کرنے سے منع فرمایا گیا، جیسے :

۶۔ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلاَّ بِالْحَقِّ [الانعام ٦: ١٥١]

اور نہ اس جان کو قتل کرو جس کو اللہ نے حرام کیا مگر حق پر۔

نزولِ قرآن مجید کا مقصد ہدایت الٰہی کی تکمیل تھا۔ وہ تفہیمات جو اللہ تعالیٰ نے اپنے کلامِ پاک کے ذریعہ لوگوں تک بوسیلہ اپنے رسول نبی آخرالزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عطا فرمائیں، وہ اپنی تکمیل کے مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں، وہ تعلیمات کلیتہً ان لوگوں کے لیے نئی نہیں تھیں۔ چوں کہ ہدایت الٰہی کا حصہ باقی رہ گیا تھا اور اس کی تکمیل مقصود تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے مختلف انداز میں ارشاد فرمایا۔ جیسے کہیں سیدھے سادھے الفاظ میں نبی اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب فرما کر کہا کہ انہیں نیکی کا حکم دیں، مثلاً :

۷۔ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ [الاعراف ۷:۱۵۷]

وہ لوگوں کو بھلائی کا حکم دیتے ہیں

اور کبھی انہیں برائی سے روکنے کے لیے صاف الفاظ میں بیان فرمایا کہ انہیں منکر سے روکیں تا کہ وہ برائی سے باز رہیں، جیسے :

۸۔ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ [الاعراف ۷:۱۵۷]

اور وہ انہیں منکر سے روکتے ہیں

ان اندازِ تکلم سے اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پیشِ نظر دعوت و ہدایت حق کو از سرِ نو یا ابتدائی صورت میں دینا نہیں تھا بلکہ بعض تعلیمات کی یاددہانی مقصود تھی جن کو فراموش کر دیا گیا تھا، مثلاً :

۹۔ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ [الاعراف ۷:۱۵۷]

اور پاکیزہ چیزیں لوگوں کے لیے حلال کرتے ہیں

۱۰۔ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ [الاعراف ۷:۱۵۷]

بُری چیزوں کو ان لوگوں کے لیے حرام کرتے ہیں

نادانی اور جہالت کے باعث لوگوں نے اپنے آپ کو غلط بندشوں میں جکڑ رکھا تھا۔ ان سے نجات دلانے کے لیے قرآن ایسا صاف سیدھا اور سادہ اندازِ بیان اپناتا ہے کہ اس کے سمجھنے کے

لیے کسی قسم کی الجھن اور تردد کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی جیسے:

۱۱۔ وَ يَضَعُ عَنۡهُمۡ اِصۡرَهُمۡ [الاعراف ۷:۱۵۷]

اوران سے ان کے بوجھ کو دور کرتے ہیں

۱۲۔ وَالۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ [الاعراف ۷:۱۵۷]

اوران بیڑیوں کو دور کرتے ہیں جن میں وہ گرفتار تھے

یہاں متذکرہ بالا اسالیب کے پیش نظر یہ کہنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ ہر وہ شخص جو قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ قرآن مجید میں ان مختلف اسالیب، کیفیات، بیان احکام اور ان چیزوں کو سمجھے جو نصوصِ قرآنی کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور یہ بھی کہ قرآن مجید کے کسی حکم میں کون سا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے لیے لازمی ہے کہ فعل کو بغور سمجھے۔ قرآن مجید میں کبھی کسی فعل کی تعریف یا اس فعل کے عامل کی تعریف بیان کی گئی ہوتی ہے یا اس کے کرنے والے کے لیے اچھے ثواب یا وعید وعتاب کا ذکر ہوتا ہے تو پھر یہ تعین کرنے کے لیے کہ تمام حالتوں میں اس فعل کا حکم فرضیت کا ہوگا یا استحباب کا، اصولیین یعنی ماہرینِ اصولِ فقہ نے **تفقہ فی الدین** کے لیے چند مفید قواعد وضع کیے ہیں جو اس طرح ہیں:

امر ونہی کے صیغہ میں قرآن مجید کے بنیادی اصول

قرآن مجید کی روح اور اصول وکلیات میں غور کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ احکام کا استخراج کرنے میں یہ اصول کس قدر اہم ہیں۔ اوامر ونواہی کے صیغوں میں بنیادی اصول کی ترتیب کچھ اس طرح ہے:

۱۔ عدم حرج

عربی زبان میں حرج کے معنی تنگی کے ہیں۔ مفسرین نے حرج کے معنی ضیق (یعنی تنگی) ہی بیان کیے ہیں[1]۔

۱۔ الجامع الأحکام القرآن ۶/ ۱۰۸۔ تفسیر بحر العلوم ۱/ ۴۲۰

اصولیین کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ احکام وقوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو۔ ایسی تنگی اور دشواری نہ ہو جو انسان کی برداشت سے باہر ہو۔ قرآن مجید میں احکام الٰہی کے نزول کے لیے یہ امر طے شدہ ہے کہ ان کے ذریعہ کسی کو تکلیف پہنچانا نہیں ہے بلکہ عباداللہ کو سہولت بہم پہنچانا اور ان کی بھلائی مقصود ہے۔ اس اصول کے تحت شارع نے خود فرمایا ہے :

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۲: ۱۸۵]

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر مشکل نہیں چاہتا

یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے ذریعے شریعت اسلامی میں عدم حرج کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ شارع نے ارشاد فرمایا ہے :

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ [المائدة ۵:۶]

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے لیکن وہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے

اسی اصول کے تحت ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا :

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۲۲:۷۸]

اور تم پر دین کے معاملہ میں کوئی تنگی نہیں رکھی

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت جو ارشاد فرمایا اس کا مفہوم ومقصود بھی یہی تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

يسرا ولا تعسرا و بشرا ولا تنفرا و تطاوعا [1]

تم دونوں آسانی کرنا اور مشکل میں نہ ڈالنا، رغبت دلانا اور متنفر نہ کرنا اور موافقت کے جذبہ کو ابھارنا

اسی بات کی صراحت ایک دوسری حدیث سے اس طرح ہوتی ہے:

۱۔ صحيح البخاری، كتاب الأحكام، باب امر الوالی اذا وجه اميرين الى موضع......

احب الدین الی اللہ الحنیفیة السمحة (۱)

اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ پسند آسان دین حنیف ہے

اس اصول کی واضح اور صریح توضیح وتشریح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے :

لاضرر و لا ضرار فی الاسلام (۲)

اسلام میں نہ تو کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے

ان تمام متذکرہ بالا آیات واحادیث کی روشنی میں ہم یہ اخذ کرتے ہیں کہ انسان مکلّف یعنی ذمہ دار ہے، مگر اس کے لیے تشریع اسلامی میں بہت سہولت رکھی گئی ہے تاکہ وہ تنگی اور مشقت میں نہ پڑے۔ انسان اگرچہ آزاد ہے مگر مکلّف بھی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو زندگی اصول وضوابط سے آزاد ہوکر بے ہنگم اور بے ضابطہ ہوکر رہ جاتی جس سے تخلیق کائنات اور زندگی کا حسن اور مقصد فوت ہوکر رہ جاتا۔

۲۔ تیسیر (آسانی)

قرآن مجید کا یہ فیصلہ ہے کہ اس کے اصول وقوانین سے کسی کو تکلیف پہنچانا قطعی مقصود نہیں ہے۔ قوانین میں جس قدر تنگی اور دشواری ہوگی اسی قدر تکلیف بھی زیادہ ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کا مقصد اپنے بندوں کو سہولت پہنچانا اور ان سے بھلائی کرنا ہے جو عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے کیونکہ کثرتِ تکلیف میں تنگیاں ہیں۔ قرآن مجید میں جو اوامر ونواہی مذکور ہیں ان میں اسی حکمت کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جب کسی عمل میں تنگی دیکھی تو اس حکم کو اٹھالیا اور اس کی جگہ آسان حکم نازل فرمایا۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم پر پچاس نمازیں فرض تھیں لیکن جب ان کی ادائیگی اپنے بندوں پر گراں پائی تو اللہ تعالیٰ نے اس حکم میں تخفیف فرمائی اور امت مسلمہ پر نمازوں کی تعداد پانچ کردی تاکہ عمل میں استقامت اور دوام پیدا ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

یُرِیْدُ اللّٰهُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا [النساء ۴:۲۸]

اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے

۱۔　صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب الدین یسر

۲۔　سنن ابن ماجه، کتاب الأحکام، باب من بنی فی حقه مایضر بجاره

قرآن مجید بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بھی کچھ اس طرح بیان فرماتا ہے :

وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِیْ كَانَتْ عَلَیْهِمْ

[الاعراف ۷:۱۵۷]

اور ان سے ان کے بوجھ اور طوق جو ان پر تھے اتاریں گے

اسی اصول اور مقصد کے پیش نظر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تعلیم و ہدایت فرمائی ہے کہ ہم اس کی دعا بھی کریں جس کی صراحت ہمیں قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہوتی ہے :

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ [البقرة ۲ : ۲۸۶]

اے ہمارے رب ! ہم پر بھاری بوجھ نہ رکھ جیسا کہ تو نے اس کو ہم سے پہلے لوگوں پر رکھا تھا اے ہمارے رب ! ہم سے نہ اٹھوا (وہ بوجھ) جس کی ہم میں طاقت نہیں

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں :

لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفساً اِلَّا وُسْعَهَا [البقرة ۲ : ۲۸۶]

اللہ کسی شخص کو تکلیف نہیں دیتا مگر ان کی وسعت کے مطابق

اسی امر کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی کام میں اختیار رکھتے تھے تو آپ دو کاموں میں سے آسان کام کو اپنے لیے اختیار فرماتے :

ماخُیِّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين قط الا اخذ ايسر هما مما لم يكن اثما[1]

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جب دو کاموں سے ایک کام کو چننا ہوتا تو آپ صلی اللہ

۱۔ صحيح البخاری، كتاب الآداب، باب قول النبی صلی الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا ۳/۴۰۰

علیہ وسلم ان میں سے آسان کو اختیار کر لیتے جو گناہ نہ ہوتا۔

ضرورت کے تحت محرمات کا مباح قرار دینا، پانی نہ ہونے کی صورت میں یا کسی مرض کے باعث وضو کی جگہ تیمم کا جائز ٹھہرانا وغیرہ اسی تیسّر کے اصول کے تحت آتے ہیں۔ یہ حکمت محض اللہ کے بندوں کی آسانی کے لیے رکھی گئی ہے۔ اس حکمت میں پیدا شدہ کسی ابہام کو خود شارع اس طرح دور فرماتے ہیں :

يَاۤ اَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَسۡـَٔلُوۡا عَنۡ اَشۡيَآءَ اِنۡ تُبۡدَ لَـكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ۚ وَاِنۡ تَسۡـَٔـلُوۡا عَنۡهَا حِيۡنَ يُنَزَّلُ الۡقُرۡاٰنُ تُبۡدَ لَـكُمۡ ؕ عَفَا اللّٰهُ عَنۡهَا ؕ وَاللّٰهُ غَفُوۡرٌ حَلِيۡمٌ ۔ قَدۡ سَاَ لَهَا قَوۡمٌ مِّنۡ قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ اَصۡبَحُوۡا بِهَا كٰفِرِيۡنَ

[المائدة ۵ : ۱۰۱، ۱۰۲]

اے ایمان والو! ان چیزوں کے متعلق سوال نہ کرو جو اگر تمہارے سامنے ظاہر کی جائیں تو تم کو بُری لگیں اور اگر تم ان کے متعلق پوچھو گے جس وقت کہ قرآن نازل کیا جاتا ہے تو تمہارے سامنے ظاہر کی جائیں گی۔ اللہ نے ان کو معاف کر دیا۔ اللہ معاف کرنے والا تحمل والا ہے۔ تم سے پہلے ایک قوم نے (ایسی باتیں) پوچھی تھیں پھر وہ ان سے انکار کرنے لگے۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے جو فرائض مقرر فرمائے ہیں ان کے متعلق کثرتِ سوال کے بجائے خاموشی اختیار کرنی چاہیے تاکہ حدود کا ضیاع نہ ہو اور نہ ہی ان سے تجاوز کیا جائے۔ اگر بعض چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے بغیر بھولے اور محض مہربانی فرماتے ہوئے خاموشی اختیار فرمائی ہے تو ان کے متعلق ٹوہ لگانے سے اجتناب ہی بہتر ہے۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے :

انما هلک من کان قبلکم بسؤالهم و اختلافهم علی انبیائهم [۱]

بے شک وہ جو تم سے پہلے تھے اپنے انبیاء سے سوال اور اختلاف کے باعث

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الإعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول صلی الله علیه وسلم

ہلاک ہوئے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مندرجہ ذیل فرمان سے اس کی مزید توضیح ہوتی ہے:

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا وحد حدودا فلا تعتدوھا و حرم اشیاء فلا تنتھکوھا و مکث عن اشیاء رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا تبعثوا عنھا(۱)

بے شک اللہ تعالیٰ نے فرائض مقرر کیے ہیں انہیں ضائع مت کرو اور حدود مقرر کر دیئے پس ان سے آگے مت نکلو اور جو چیزیں حرام ٹھہرائی ہیں ان کو بے پردہ مت کرو اور جن چیزوں کو بغیر بھولے تم پر مہربانی کرتے ہوئے بیان نہیں کیا ان کی ٹوہ مت لگاؤ۔

اس اصول سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تیسّر یعنی آسانی اور قلتِ تکلیف کو بنیادی اصول بناتے ہوئے اپنے بندوں کے لیے قوانین و احکام مقرر فرمائے ہیں تاکہ لوگ دین الٰہی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور اس پر عمل پیرا ہونے میں تنگی اور مشقت مانع و رکاوٹ نہ بنے۔

۳۔ تدریج

جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے نوازے گئے تو اس وقت اہل عرب اپنی مخصوص عادات میں پختہ ہو چکے تھے۔ ان کے غلط اعتقادات ان کی ارواح وقلوب میں راسخ ہو چکے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو دین لائے وہ بقائے انسانی کے لیے بہت عمدہ اور تکوینِ امت میں کوئی ضرر نہیں رکھتا ہے۔ اگر کہیں کوئی دقت یا تنگی شارع کو معلوم ہوئی تو اس نے اس تنگی کو دور کرنے کے لیے جو حکمت آمیز اصول اپنایا وہ آہستہ آہستہ ہر ایک امرونہی میں تکلیف ودقت کو دور فرما کر اس حکم کی تکمیل کرنا تھا تاکہ عباد اللہ کی مصالح اتمام کو پہنچیں اور ان میں بھلائی پھیلے اور دین الٰہی کو آسانی کے ساتھ

۱۔ مشکوۃ، کتاب الإعتصام، بحوالہ دارقطنی

مضبوطی سے پکڑیں۔ اس اصول کے پیش نظر شارع نے اپنے اصول و احکام تئیس (۲۳) سال کے طویل عرصہ میں حالات و مواقع کی مناسبت اور تقاضوں کے لحاظ سے بتدریج نازل فرمائے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداء میں مجمل احکام عقائد و عبادات کے متعلق نازل ہوئے، پھر جب دین اسلام قوت پکڑ گیا اور لوگ اس پر عمل کرنے لگے تو وقت کی ضرورت کے پیش نظر معاشرتی و سماجی احکام یعنی مفصل احکام نازل ہوئے، پھر اجتماعی وسعت کے مطابق قومی اور جماعتی زندگی کے اوامر و نواہی بیان کیے گئے۔ یوں احکام اوامر و نواہی بھی بتدریج ارتقائی منازل طے کرتے گئے۔ یہاں تک کہ اوامر (نماز اور روزہ وغیرہ) اور نواہی (شراب اور جوئے وغیرہ) کے لیے جو انداز اپنایا گیا اس سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ کوئی قانون کلّی طور پر یکبارگی نازل یا رائج نہیں کیا جا سکتا بلکہ بتدریج نافذ کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ صرف وہی احکام کامیاب ہو سکتے ہیں جو انسانی فطرت، تربیت اور رجحان کے مطابق ہوں۔ تشریع اسلامی کے اس بنیادی اصول میں ایسی حکمت پنہاں ہے کہ ابتداء میں احکام نرم اور کم ہونے چاہئیں تا کہ اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں زیادہ دشواری پیش نہ آئے اور پھر ذہنی فضا کے ہموار ہونے پر ماحول میں تقاضائے حالات کے مطابق زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق اوامر و نواہی کا نفاذ کیا جائے۔

یہاں تشریع اسلامی کا یہ اصول جس انداز سے جوئے اور شراب کے بارے میں نازل ہوا ہے اسے بطور مثال کسی قدر اختصار سے پیش کیا جاتا ہے تا کہ معلوم ہو کہ کس طرح حکیمانہ طرز استدلال سے بتدریج ہدایات عطا فرمائیں کہ قلوب و اذہان اس حکم کے ماننے میں پس و پیش کے قابل نہیں رہے اور سر تسلیم خم کرنے میں بغیر تردد راضی ہو گئے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگوں نے ابتدائے اسلام میں شراب اور جوئے کے متعلق دریافت کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس ضمن میں اس طرح ارشاد فرمایا:

قُلْ فِيهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا

[البقرة ۲ : ۲۱۹]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) کہہ دیں کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے فائدے بھی ہیں اوران کا گناہ ان کے فائدے سے بڑا ہے۔

اگر بغیر تفکر کے اس کلام کا جائزہ لیا جائے تو اچٹتی نگاہ میں یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ نہایت حکمت آمیز لہجہ میں فوائد وضرر دونوں کو بیان فرمادیا تا کہ عقل سلیم رکھنے والے خود ہی فیصلہ کریں کہ جس کام میں نفع کے بجائے گناہ زیادہ ہے تو وہ حلال کیوں کر ہوسکتا ہے۔ یہ فہم وادراک پیدا کرنے کے بعد نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے روکا۔

يَاۤ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ [النساء۴: ۴۳]

اے ایمان والو! نماز کے نزدیک نہ جاؤ اس حال میں کہ تم نشہ میں مست ہو جب تک کہ تم نہ سمجھو جو تم کہتے ہو۔

یہاں اب نہی کی صورت میں حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس سے قبل عقل کو یہ ادراک کروادیا گیا ہے کہ شراب کیا چیز ہے۔ لہٰذا اب واضح طور پر منع فرمادیا گیا، پھر اس کے بعد قطعی طور پر کسی بھی حالت اور وقت میں شراب سے منع فرمادیا گیا۔ ارشاد ہے:

يَاۤ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ [المائدة ۵:۹۰]

اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور قرعہ کے تیر محض پلیدی ہے شیطان کے کام ہیں سو ان سے بچتے رہو تا کہ تم کامیاب ہو۔

اس تدریجی اصول سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ تمام قرآن مجید میں شارع نے نہایت حکیمانہ انداز استدلال سے بتدریج ہدایات واحکام نازل فرمائے تا کہ اس کے بندوں میں قبول دین میں کجی نہ ہو اور وہ برضا ورغبت کلی دلجمعی سے دین اسلام کو قبول کریں اور اسے مضبوطی سے تھامیں۔

نسخ

لغوی طور پر نسخ کے کئی معانی ہیں مثلاً:

۱۔ ازالہ : ایک چیز کو دوسری چیز کے ذریعے زائل کرنا

۲۔ نقل : ایک چیز کو دوسری جگہ منتقل کرنا

۳۔ رفع : کسی چیز کا اٹھا رکھنا

۴۔ ابطال : ایک چیز کا دوسری کو باطل قرار دینا

بعض اصولیین مثلاً امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، قاضی ابوبکر باقلانیؒ (م ۴۰۳ھ) اور قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) وغیرہ نے نسخ کے معانی ازالہ اور نقل کے لیے ہیں [۱]۔ جبکہ علامہ ابوالحسین البصریؒ (م ۴۳۶ھ) کے نزدیک نسخ ازالہ کے معنی میں حقیقت اور نقل کے معنی میں مجاز ہے۔ علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے اسے لفظی نزاع قرار دیا ہے [۲]۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) نے نسخ کا لغوی معنی ازالہ کیا ہے [۳]۔

اصطلاح میں نسخ کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ قتادہ بن دعامہ الدوسیؒ (م ۱۱۷ھ) کے نزدیک نسخ کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ جب کسی آیت کو عام سے خاص کیا جائے یا کسی آیت کی تفسیر یا تفصیل بیان کی گئی ہو یا کسی مطلق آیت کو مقید کیا گیا ہو تو نسخ واقع ہو جاتا ہے [۴]۔

۲۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک نسخ کا مطلب ایک فرض کو چھوڑ کر دوسرے فرض کی پیروی کرنا ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی حکم اس وقت تک منسوخ نہیں ہو سکتا جب تک اس کی جگہ دوسرا حکم نہ لے لے [۵]۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۱۶۰۔ ارشاد الفحول ص ۱۸۲۔ مسلّم الثبوت ص ۱۶۲
۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۱۶۱
۳۔ المصطفیٰ فی احادیث الموطا ۲/۵۷
۴۔ کتاب الناسخ والمنسوخ فی کتاب اللہ تعالیٰ ۹/۴۷۹
۵۔ الرسالۃ ص ۱۰۹

۳۔ علامہ جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) کے نزدیک نسخ سے مراد کسی حکم کی مدت کا بیان ہے۔ یعنی ایک حکم کی مدت کا ایسا بیان جس سے ظاہر ہو کہ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہو گا مگر دوسرا حکم آتے ہی یہ واضح ہو کہ پہلا حکم ایک خاص مدت کے لیے تھا[1]۔

۴۔ علامہ ابن حاجبؒ (م ۶۴۶ھ) کہتے ہیں کہ نسخ سے مراد کسی شرعی دلیل کی بنیاد پر کسی شرعی حکم کو ختم کر دینا ہے[2]۔

۵۔ امام طبریؒ (م ۳۱۰ھ) کے ہاں نسخ کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز حلال ہو کچھ مدت بعد اس کو حرام (منع) کر دیا جائے یا اس کے برعکس۔ نسخ کا تعلق اوامر و نواہی سے ہوتا ہے، اخبار سے نہیں ہوتا۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن وسنت کا کوئی حکم بھی اس وقت تک منسوخ نہ سمجھا جائے جب تک دونوں میں مطابقت ممکن ہو اور جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ ایک حکم ناسخ ہے اور دوسرا منسوخ[3]۔

اصولیین کے ہاں نسخ کی تعریفات میں بنیادی اختلاف یہ ہے کہ نسخ سے مراد رفع حکم یعنی حکم کا ختم ہو جانا ہے یا حکم کی مدت ختم ہو جانے کا بیان ہے۔

جوازِ نسخ

نسخ کے جواز میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل دو آیات پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَانَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْمِثْلِهَا [البقرة ۲: ۱۰۶]

ہم جس آیت کو منسوخ کر دیتے یا فراموش کرا دیتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی اور آیت بھیج دیتے ہیں۔

۲۔ وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ [النحل ۱۶ : ۱۰۱]

اور جب ہم کوئی آیت کسی آیت کی جگہ بدل دیتے ہیں

۱۔ احکام القرآن ۱/ ۶۷

۲۔ مسلّم الثبوت ص ۱۶۲

۳۔ جامع البیان ۲/ ۴۷۲، ۱۲/۸

متاخرین یعنی بعد کے علمائے اصول بیان انتہائے مدتِ حکم کے معنی میں لیتے ہیں۔ متقدمین یعنی شروع کے علمائے اصول نسخ کو مطلقاً ازالہ کے لیے استعمال کرتے ہیں خواہ وہ کسی بھی طریقے پر ہو۔ قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) نسخ کی اصطلاحی تعریف کے متعلق جو کچھ لکھتے ہیں اس سے بھی یہی اخذ ہوتا ہے کہ اصطلاحی معنی ان کے نزدیک بیان انتہائے مدتِ حکم ہے۔

نسخ کی حکمت

شریعت اسلامی میں نسخ عملاً واقع ہوا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے جو حکمت مضمر کر رکھی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے اپنے بندوں سے رعایت برتنا چاہتے ہیں۔ تشریعی احکام کا اصل مقصد عباد اللہ کے مصالح کو پورا کرنا ہے۔ ان مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے تشریع اسلامی کا بغور تجزیہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ دین اسلام کے ابتدائی ایام میں مسلمانوں پر صبح و شام (یعنی دن بھر میں) صرف دو نمازیں فرض ہوئی تھیں اور ہر نماز میں دو رکعات فرض تھیں۔ بالآخر جب نفس ان کا عادی ہو گیا تو وقت اور حالات کی مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے پانچ نمازیں فرض ہوئیں اور ان کی رکعات بھی مختلف مقرر کر دی گئیں۔ یہ سب اس وقت ہوا جب نفس ان دو نمازوں اور دو دو رکعات کا عادی ہو چکا تھا۔

قرآن مجید تیئس (۲۳) سال کی طویل مدت میں بتدریج نازل ہوا۔ اس کے احکام بھی وقتی اور معاشرتی حالات و مصالح کی مناسبت سے بتدریج نازل ہوتے رہے کسی حکم کا کلیتہً ختم کر دینے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ انسانی مصالح کے پیشِ نظر حکم کی روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے اس میں توسیع و تخفیف اور تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد لی جاسکتی ہے۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ آخری حکم ابتدائی حکم کو منسوخ نہیں بلکہ اسے مکمل کرتا ہے۔ یوں ایک کے بعد دوسرا تکمیلی حکم نازل ہوتا ہے۔ دین اسلام میں توسّع پایا جاتا ہے۔ اگر یہ حکمت تشریع اسلامی میں نہ ہوتی تو اس تشریع اسلامی میں پایا جانے والے توسّع، لچک اور اس کی عملی استعداد جس نے اس کو ہر نئے دور اور حالات و مسائل کا حل پیش کیا ہے، یقیناً فوت ہو جائے۔

حقیقی نسخ مراد نہ لینے کی وجہ محض یہی ہے کہ ایک دور میں معاشرتی حالات اور وقتی مصالح کی بنا پر اگر کسی عمومی حکم میں تخصیص پیدا کر لی گئی مگر کچھ وقت گزرنے کے بعد معاشرتی زندگی سابقہ نہج پر پھر پلٹ آئی تو لازمی طور پر اس حکم میں عمومیت بھی پلٹ آئے گی۔ نسخ اگر حقیقی ہوتا تو شرائع ما قبل یعنی سابقہ انبیاء کرام کی شریعتوں کی طرح کبھی اس کی واپسی کا سوال پیدا نہ ہوتا۔ اس اصول کی حقیقی روح، حکمت اور مقصد کو دیکھا جائے تو یہ توسّع جو اللہ تعالیٰ نے تشریع اسلامی کو عطا کر رکھی ہے، بہت سے معاشرتی اور ساجی زندگی کے مسائل کے لیے ایک بڑا عطیہ ہے جس کے ذریعے قانون کو معاشرتی حالات اور وقت کے مطابق ڈھالنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس اصول کی حکمت کو سمجھنے کے لیے ہمیں کسی مریض کے لیے ایک ماہر معالج کے لکھے ہوئے نسخہ کو بغور پرکھنے سے بخوبی سمجھ آسکتی ہے۔ علالت کے دوران جب مریض کی حالت اتفاقیہ طور پر دِگرگوں ہوتی ہے تو وہ ادویات بدل دیتا ہے جو مرض کی شدت اور مریض کی سنجیدہ حالت کے مطابق ہوتی ہیں، جب شدتِ مرض میں آفاقہ ہوتا ہے تو پھر پہلے والی ادویہ تجویز کرتا ہے۔

نسخ کی اقسام

علامہ ابن سلامہؒ (پانچویں صدی ہجری کے مشہور عالم) نے نسخ کی کئی اقسام گنوائی ہیں[1] جن کے مطابق ایک نسخ میں الفاظ اور حکم دونوں منسوخ متصور ہوتے ہیں۔ دوسرا نسخ وہ ہے جس میں الفاظ منسوخ ہو جائیں مگر حکم باقی رہتا ہے۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس میں حکم منسوخ ہو جائے اور الفاظ باقی رہیں۔ علماء کے نزدیک نسخ عموماً اس تیسری قسم میں پایا جاتا ہے۔

منسوخ آیات کی تعداد

قرآن مجید کی منسوخ آیات کی تعداد کے سلسلہ میں مفسرین کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت متقدمین و متاخرین کی نسخ کی تعریف کے اختلاف پر مبنی ہے۔ متقدمین کے ہاں منسوخ آیات کی تعداد تقریباً پانچ سو تھی مگر علامہ سیوطیؒ نے نسخ کے حقیقی مفہوم کے لحاظ سے ان کی

۱۔ كتاب الناسخ والمنسوخ، المقدمة

تعداد بیس بیان کی ہے [۱]۔ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۶۲ء) نے ان میں سے پندرہ آیات کی تفسیر و تاویل کر کے ثابت کیا کہ وہ منسوخ نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک منسوخ آیات کی تعداد صرف پانچ ہے [۲]۔ لیکن ان سے ماقبل قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) کے نزدیک منسوخ آیات کی تعداد صرف تین ہے [۳]۔ ماضی میں قرآنی آیات میں نسخ ثابت کرنے کے لیے منسوخ آیات کی تعداد بھی بڑھتی رہی لیکن جب سے ان آیات کی تعداد تین تک رہ گئی ہے اس کے بعد اس تعداد کو بڑھانے کی کوشش غالباً کسی نے نہیں کی۔

انکارِ نسخ

بعض علماء نسخ کا انکار کرتے ہیں۔ نسخ کا انکار کرنے والوں میں سب سے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانیؒ ہیں۔ ان کے اس مسلک کے متعلق مختلف روایات پائی جاتی ہیں جو اس طرح ہیں:

۱۔ وہ سماعی طور پر وقوعِ نسخ کے مطلقاً منکر ہیں

۲۔ ایک شریعت میں وقوعِ نسخ کے منکر ہیں

۳۔ صرف قرآن میں نسخ کے منکر ہیں

ان کے متعلق آخری روایت کو صحیح تر کہا جاتا ہے۔ علامہ سبکیؒ اس مذہب فکر کے حاملین کے متعلق فرماتے ہیں کہ جسے ہم نسخ کہتے ہیں، ابو مسلم اس کے وقوع کے منکر نہیں، وہ ان کے نزدیک نسخ کی بجائے تخصیص ہے۔

عصرِ حاضر کے ڈاکٹر احمد حسنؒ قرآن میں نسخ کے خلاف لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نسخ کا نظریہ قرآن مجید کی ابدیت کے خلاف جاتا ہے کیونکہ اس نظریہ کے مطابق منسوخ آیات منسوخ ہونے سے پہلے قابلِ عمل تھیں لیکن نسخ واقع ہو جانے کے باعث ان کی ابدیت ختم ہو گئی۔ اب وہ آیات قرآن میں ہوتے ہوئے بھی ناقابلِ عمل ہو کر رہ گئی ہیں۔ یہ آیات جب تک قابلِ عمل نہ

۱۔ الإتقان فی علوم القرآن :۲/۲۳

۲۔ الفوز الکبیر ص ۱۵، ۱۶

۳۔ مسلّم الثبوت ص ۱۷۰

ہوں ان کا محض قرآن میں موجود ہونا قرآن کی ابدیت کے خلاف ہے۔قرآن کی ابدیت کے تصور کا مطلب یہ ہے اس کے تمام قوانین ہمیشہ کے لیے امت مسلمہ کے لیے قابل عمل رہیں۔لہٰذا ہمیں نسخ کے نظریہ کو تسلیم کرنے کی کوئی عقلی توجیہ نظر نہیں آتی جس میں قرآن کی آیات کو منسوخ تصور کیا جائے [۱]۔

مسئلہ نسخ سے مطلقاً انکار ممکن نہیں۔صحابہ کرامؓ اور تابعین کے حلقوں میں یہ جانا پہچانا مسئلہ تھا۔حضرت علیؓ نے ایک مرتبہ ایک واعظ سے پوچھا کہ کیا تم ناسخ ومنسوخ کے بارے میں کچھ جانتے ہو۔اس نے نفی میں جواب دیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا :

هلكت و اهلكت [۲]

یعنی تم خود بھی ہلاک ہوئے اور تم نے دوسروں کو بھی ہلاکت میں ڈالا۔

مولانا محمد حنیف ندویؒ لکھتے ہیں :

''اصولِ تشریع کے اعتبار سے بنیادی نقطہ یہ ہے کہ قرآن حکیم نے زیادہ تر اپنی تعلیمات کی اساس وضوح، استحکام اور استواری پر رکھی ہے۔اور اگر کہیں کہیں نسخ واقع ہوا ہے تو اس بنا پر کہ انسانی معاشرے میں تبدیلیوں کی وجہ سے خلا نہ پیدا ہونے پائے۔اس لیے ایسے احکام ومسائل سے اس کو بہر حال بہرہ مند رکھا جائے جو اس مرحلے میں ترتیب کے نقطہ نگاہ سے ضروری ہوں۔اور یہ بات قرآن حکیم ہی کے ساتھ خاص نہیں، ہر وہ قانون اور دستور جو معقول اور متحرک ہو، اس میں سابق ولاحق نوع کے احکام وتصریحات کا ہونا لازمی ہے'' [۳]۔

یہ واضح رہے کہ واقعات، قصص، قطعی وحسی امور اور وہ احکام جو دائمی اور ابدی ہیں، ان میں نسخ واقع نہیں ہوا۔

۱۔ The Early Development of Islamic Jurisprudence, pages 77-78.

۲۔ مطالعہ قرآن ص ۲۵۲

۳۔ حوالہ بالا ص ۲۵۷۔۲۵۸

شانِ نزول

شانِ نزول سے مراد کوئی خاص واقعہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے وہ حالت اور کیفیت مراد ہوتی ہے جس میں کوئی آیت نازل ہو۔ لہٰذا شانِ نزول کے سلسلہ میں جو واقعات بیان کیے جاتے ہیں ان سے مراد کوئی مخصوص واقعہ نہیں ہوتا بلکہ لوگوں کی حالت اور کیفیت مقصود ہوتی ہے جس کے تحت وہ کلام نازل ہوا۔ یہ حالات و واقعات معاشرہ کو درپیش مسائل کے سمجھنے میں دلالت اور رہنمائی کرتے ہیں اور احکام حاصل کرنے میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ واقعات کی دلالت و رہنمائی اس حد تک معتبر سمجھی جائے گی جس حد تک ان کی تائید قرآن مجید کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے متعلق یہ واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ اگر ان واقعات سے یہ صراحت ملتی ہو کہ یہ واقعات قرآن مجید کی آیات کے الفاظ و معانی کے برعکس دلالت کرتے ہیں اور انہیں معتبر مان لینے سے کسی اصول یا کلیہ کے متاثر ہونے کا خدشہ ہے تو ان واقعات کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی۔ البتہ قرآن مجید کی آیات ہی سے جس کی صراحت و دلالت ہوتی ہوگی وہی معنی مستقل بالذات ہوں گے۔ محققین و مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ اصل شانِ نزول وہی ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے حاصل ہو اور یہ بھی کہ مواقع و حالات کا تعین اور تقاضا وہی معتبر مانا جائے گا جس کی صراحت قرآن مجید کی آیات سے ملتی ہو۔

شانِ نزول کا فائدہ یہ ہے کہ اصول و کلیات سے جو مطلوب و مقصود ہو وہ واضح ہو کر سامنے جاتا ہے اور یوں استدلال و استنباط احکام میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ حالات و مواقع کی مناسبت سے اصول و قواعد منطبق کرنے میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بھی کہ دین میں سمجھ بوجھ کے لیے انسان کے فکر و نظر میں وسعت کے ساتھ ساتھ احکام کو حالات و تقاضا کے لحاظ سے اخذ کرنے کی قوت و صلاحیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔

عرب کی معاشرتی حالت

یہاں ہمیں قرآن مجید کے بنیادی اصول کی حیثیت سے عرب کی معاشرتی حالت کا جائزہ

لینا ہے تا کہ معلوم ہو سکے کہ اس دور کے معاشرہ کا کہاں تک لحاظ رکھا گیا ہے۔ عربوں کی معاشرتی حالت کا جائزہ لینے کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ تشریع اسلامی سرزمین عرب میں پروان چڑھی۔ یہ سوچنا کہ شارع نے عرب معاشرہ کے رسم ورواج اور قوانین وضوابط کلی طور پر ختم کر کے از سرنو مکمل طور پر نئے اصول وقوانین عطا کیے، ایسا قطعی نہیں ہے بلکہ کچھ اسلامی اصول وقوانین کی بنیاد دیگر قانونی نظاموں کی طرح رسوم ورواج پر بھی قائم ہوئی۔ شریعت اسلامی میں فی الحقیقت کچھ قواعد و ضوابط اس دور کے عرب معاشرہ کے قانون اور رسم ورواج کے پائے جاتے ہیں جو صریحاً یا کنایتاً تسلیم کیے جانے کی بنا پر شریعتِ اسلامی کا حصہ بن گئے ہیں۔

شریعتِ اسلامی کے اجراء کے وقت عرب معاشرہ عام طور پر قبائل وشعوب میں منقسم تھا۔ عمومی طور پر ان کی فطرت میں خانہ بدوشی کی روح تھی وہ اکثر وبیشتر باہم متصادم رہتے تھے۔ اس جنگ و جدل کو روکنے یا ختم کرنے کے لیے ان کے ہاں کوئی خاص قانون نہیں تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے کچھ عرصہ پیشتر چند قبائل متفق ہو کر معاہد ہو گئے جس وجہ سے کافی عرصہ امن رہا۔ یوں قانون کو فروغ ہوا۔ یہ صورت بھی بالخصوص مدینہ اور مکہ میں تھی۔ شہری آبادی کے علاوہ صحرانشینوں کی بھی کثیر تعداد تھی جو بدو کہلاتی تھی۔ یہ لوگ خانہ بدوش تھے۔ اگرچہ ان کے ہر قبیلہ کا اپنا ایک مخصوص دستور تھا تاہم قانون اور رسم ورواج جو شہروں میں رائج تھا، اہم امور میں بدوی قانون سے مختلف نہیں تھا۔ فرق صرف اسی قدر تھا کہ بدوی کی نسبت شہری قانون زیادہ منظم تھا۔ عربوں کی بیشتر آبادی بُت پرست تھی۔ ان کے علاوہ دینِ ابراہیمی کے پیروکار، یہودی، مسیحی اور مجوسی بھی آباد تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک عربوں کے ہاں کوئی منظم اور باضابطہ حکومت نہیں تھی۔ اس وقت ہر قبیلہ اپنا سردار خود منتخب کرتا تھا عام طور پر سردار اسے بنایا جاتا تھا جو اپنی شرافت اور دانشمندی کی بنا پر معروف، معزز اور معتبر سمجھا جاتا ہو۔ سب سے اہم فریضہ جو وہ ادا کرتا تھا یہ تھا کہ اپنے قبیلہ کی دیگر قبائل کے ساتھ نمائندگی کرتا تھا۔ اس مدد کے لیے معمر لوگوں کی مجلس مشاورت ہوتی تھی۔ تاہم اس کے احکام اور فیصلے اپنے قبیلہ میں بھی رائے عامہ کے تحت نافذ العمل ہوتے تھے۔ بسا

اوقات مجرم بااثر اور صاحبِ ثروت خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس کی بنا پر اس کے اہل خاندان اسے سردار کے حوالے کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ اس صورت میں اس خاندان کو اپنا قبیلہ چھوڑ کر احلاف (معاہد دوستوں) میں شامل ہونا پڑتا تھا۔ مخالف قبیلہ میں پناہ گزین ہونے کی صورت میں اسے دخیل کہتے تھے۔

مکہ مرکز کی حیثیت رکھتا تھا۔ زیارت گاہ خلائق اور مختلف تمدنی اور ملکی تقاریب کا مرکز تھا۔ اس کے حالات دیگر مقامات سے کچھ اس نہج پر استوار ہو رہے تھے کہ وہاں باضابطہ حکومت قائم ہو سکے۔ اس کی ذمہ داریاں بارہ ذی اثر قبائل (خاندانوں) میں منقسم تھیں۔ ان میں سے ایک قبیلہ تنازعات کا تصفیہ کرتا تھا۔ اس کام کو اس قبیلہ کا سردار انجام دیتا تھا۔

کرۂ ارض پر کوئی قانون اپنے دور کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات سے اثر پذیر ہوئے بغیر نہیں رہا۔ یہ لازم تھا کہ عرب کے معاشرتی اور سماجی حالات سے متاثر ہوئے بغیر تشریع اسلامی بھی وجود میں نہ آئے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اصول وقوانین کے ترک وقبول میں دو چیزیں سامنے رکھی جاتی ہیں۔ اوّل ترک اور قبول کے وقت معاشرہ کی حالت اور اہل معاشرہ کی ذہنی وشعوری سطح کا صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جن اصول وقوانین یا رسوم کو قبول کیا جاتا ہے ان کو ہدایت الٰہی کے مطابق بدلا جاتا ہے تاکہ وہ قانون الٰہی پر پورا اُتریں۔ یوں بہت سے اصول وقوانین اور رسوم و رواج جو اس معاشرہ میں رائج ہوتے ہیں، نظامِ الٰہی کا حصہ بن جاتے ہیں۔ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت عرب معاشرہ کی حالت اگرچہ اپنے اندر برائیاں لیے ہوئی تھی مگر دین ابراہیمی کی کہیں نہ کہیں کوئی صورت باقی تھی جو اس خطہ ارض کو ایک مخصوص قبائلی اور خانہ بدوشی نظام دیئے ہوئے تھی۔ یہاں بھی زندگی کے کچھ حدود وقیود تھے جو کچھ اس طرح تھے:

۱۔ مدعی کو دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ پیش کرنے ہوتے تھے اور مدعا علیہ کو قسم اٹھانی ہوتی تھی۔ قسم کی بڑی توقیر وتعظیم کی جاتی تھی جو سچ بولنے کی طرف سمجھی جاتی تھی۔ قسم کے لیے

''حطیم'' خانہ کعبہ شریف کے اندر جگہ مخصوص کر رکھی تھی۔ قسم کھانے کے بعد اس کے قابلِ ثقہ ہونے کے اظہار کے لیے اپنے ہتھیار، نعلین اور چابک وغیرہ زمین پر ڈال دیے جاتے تھے۔

۲۔ جرائم کی سزا بدلہ (انتقام) تھا۔ قتل کی صورت میں جان یا دیت کی سزا تھی۔ اگر کسی ادنیٰ قبیلہ کا کوئی شخص اپنے سے اعلیٰ تر قبیلہ کے کسی شخص کو قتل کر دیتا تو اعلیٰ قبیلے کے لوگ ایک کی بجائے دو آدمیوں، عورت کے بدلے میں مرد اور غلام کے بدلے میں اس قبیلے کے آزاد کا خون لیتے تھے۔ دیگر سزائیں جو دی جاتی تھیں ان میں چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔ فعل بد کی سزا سنگساری تھی جو بعد میں تیس کوڑے اور منہ کالا کرنا رہ گئی تھی۔

۳۔ نکاح کا عام طریقہ ایجاب و قبول کا تھا جس میں مہر ادا کرنا ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ دیگر قبیح صورتیں بھی رائج تھیں۔ عارضی نکاح یا متعہ کا بھی رواج تھا۔ تعدد ازدواج کی کوئی حد مقرر نہیں تھی۔ لونڈیاں ان کے علاوہ تھیں جن کے وہ مالک تھے۔ بعض محرمات یعنی جن خواتین سے نکاح حرام تھا ان کے ساتھ نکاح کا رواج تھا۔ ایک دستور متوفی کی بیواؤں کی تقسیم کا تھا۔ جب کوئی شخص مرتا تو اس کے پیچھے جو بیوائیں ہوتیں، متوفی کا بیٹا یا کوئی دوسرا وارث اپنی حقیقی ماں کے علاوہ جس بیوہ پر چاہتا چادر ڈال دیتا جو اس بات کی نشاندہی ہوتی کہ ان بیواؤں کو اس نے اپنے تصرف کے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ اگر اس عمل سے پیشتر کوئی بیوہ بھاگ کر رشتہ داروں میں چلی جاتی تو متوفی کے وارث اس کا مہر ادا کرنے سے انکار کر دیتے۔ ورثاء بیواؤں کو متوفی کے دیگر ترکہ کی طرح آپس میں تقسیم کرتے تھے۔ عورت کو خود نکاح کرنے کا حق حاصل نہیں تھا۔

۴۔ مرد کو طلاق دینے اور رجوع کرنے کا کلی اختیار تھا۔ وہ طلاق معلق کے ذریعے عورت سے علیحدگی اختیار کر کے کسی دوسری عورت سے نکاح کا حق حاصل کر لیتا تھا۔ یوں تعلقاتِ ازواج منقطع نہیں ہوتے تھے۔ لیکن عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح کا حق

نہیں رکھتی تھی۔ طلاق کی دوسری صورت ''ایلاء'' کے نام سے رائج تھی جس میں خاوند یہ قسم کھالیتا تھا کہ وہ اپنی بیوی سے کوئی تعلق نہیں رکھے گا۔ بعض کے نزدیک اس قسم سے فوراً تفریق ہو جاتی تھی اور بعض کے نزدیک یہ طلاق معلق تصور ہوتی تھی۔ ایک طریقہ ''ظہار'' کے نام سے موسوم تھا جو طلاق بائن کا اثر رکھتا تھا لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں تھا کہ وہ اپنے آپ کو اس رشتہ ازدواج سے آزاد کروا سکے۔ البتہ اگر حق مہر ادا ہو چکا ہوتا تو عورت کے والدین اسے واپس کر کے یا اس سے دست برداری کر کے اس رشتہ کو ختم کروا سکتے تھے۔ یہ طریقہ ''خلع'' کہلاتا تھا۔ طلاق، ظہار، ایلاء اور خلع کے ذریعہ علیحدگی اختیار کرنے والی عورت کو عدّت پوری کرنے کے بعد دوسرے شخص سے نکاح کی اجازت ہوتی تھی۔

۵۔ محرمات کا دائرہ بہت محدود تھا تاہم قرابت قریبہ کی بنا پر اہل عرب اپنی ماں، دادی، بہن، بیٹی اور پوتی سے نکاح نہیں کرتے تھے۔ اغلباً پھوپھی اور بھتیجی سے بھی نکاح نہیں کرتے تھے۔ مگر مجوسی مذہب رکھنے والے اپنی بہن اور بیٹی سے بھی نکاح کر لیتے تھے۔ اہل عرب میں ان دو صورتوں کے علاوہ سوتیلی والدہ، چچازاد بہن اور سالی سے نکاح جائز تھا۔ دو بہنوں، بھتیجی اور پھوپھی کو بیک وقت نکاح میں رکھنا بھی جائز تھا۔

۶۔ مہر کا تعین عورت کے فائدے کے لیے کیا جاتا تھا جو معاہدہ نکاح کا ایک حصہ تھا۔ بعض اوقات عورت کا ولی رقم لے لیتا تھا۔

۷۔ باضابطہ نکاح سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب واضح ہوتا تھا مگر نکاح کی دیگر صورتوں میں بچے کی ماں کو حق حاصل تھا کہ وہ بچے کا نسب متعین کرے۔ وہ جس کے نام سے بچے کو منسوب کرتی اس شخص کو انکار کا حق نہیں ہوتا تھا۔

۸۔ عربوں میں متبنیٰ بنانے کا رواج تھا وہ تبنیت میں لینے والے کے خاندان میں شامل ہو جاتا تھا اور اسی کا نام اختیار کرتا تھا لیکن اس کی حیثیت وہی ہوتی تھی جو ایک غیر صحیح النسب بیٹے

کی ہوتی تھی۔

۹۔ اہل عرب میں دختر کشی کا رواج تھا۔ عرب باپ جس قدر بیٹے کی پیدائش پر خوش ہوتا تھا اسی قدر بیٹی کی پیدائش پر ملول و مغموم ہوتا تھا۔ دیگر اسباب وعلل کے علاوہ اسے مصیبت اور عار سمجھتا تھا۔ معاشرہ میں عورتوں کی ذلیل حیثیت کے باعث اکثر باپ بیٹی کو پیدا ہوتے ہی مار دیتے تھے۔

۱۰۔ منقولہ اور غیر منقولہ جائیداد کی ملکیت کی مختلف صورتیں تھیں۔ مالک بذریعہ بیع یا ہبہ اپنے کل حقوق زندہ شخص کو منتقل کرنے کا مجاز تھا یا وہ بذریعہ عاریت یعنی قرض، رہن یا اجارہ یعنی اجرت پر جزوی یا محدود حقوق منتقل کرنے کا حق رکھتا تھا۔

۱۱۔ بیع کی بعض قبیح صورتیں رائج تھیں۔ جن میں سے بعض جوئے اور سٹے کی شکل میں تھیں۔ مال کا تبادلہ مختلف قسم کی بیوع سے ہوتا تھا۔ جیسے سَلَم [۱]، کا سودا کرنا۔ بیع بالخیار [۲]، مرابحہ [۳]، تولیہ [۴]، بیع ملامسہ [۵]، منابذہ [۶]، مزابنہ [۷]، محاقلہ [۸] اور بیع بالقاء الحجر [۹] وغیرہ۔

۱۲۔ زمین اجارہ یا پٹہ پر دی جاتی تھی۔ زمین کا کرایہ نقدی یا غلہ کی صورت میں حاصل کیا جاتا تھا۔ عرب پھل دار درختوں کو بھی ٹھیکہ پر دے دیا کرتے تھے۔

۱۔ بیع السَلَم : پیشگی قیمت دے کر ایک معلوم و متعین مدت تک چیز لینے کا معاملہ کرنا۔
۲۔ بیع بالخیار : سودے کو جاری رکھنے یا اسے فسخ کرنے کا اختیار۔
۳۔ مرابحہ : کسی چیز کو اس کی قیمت خرید اور ایک مقررہ نفع کے اضافہ کے ساتھ جو فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کو معلوم ہو، فروخت کرنا۔
۴۔ تولیہ : کسی چیز کو اس کی پہلی قیمت خرید پر بغیر کسی زیادتی و اضافہ کے فروخت کرنا۔
۵۔ ملامسہ : کسی چیز کو محض چھو کر بیع کرنا۔
۶۔ منابذہ : کپڑے کو بغیر دیکھے ایک دوسرے کی جانب پھینک کر سودا کرنا۔
۷۔ مزابنہ : درخت پر لگے پھل کو اسی جنس کے اتارے ہوئے خشک پھل کے عوض فروخت کرنا۔
۸۔ محاقلہ : کھڑی فصل کو غلہ کے عوض بیچنا۔
۹۔ بیع بالقاء الحجر : فروخت کنندہ کہتا کہ یہ کنکری پھینکو جس کپڑے پر جا لگے وہ اتنی قیمت کے عوض تمہارا۔

۱۳۔ قرض اور سود کا دستور تھا۔ مدینہ کے یہود جو سود لیتے تھے وہ ''ربا'' کہلاتا تھا۔ اشیاء بطور قرض دینے کو ''عاریہ'' کہا جاتا تھا۔ اس معاہدہ میں عاریۃً لینے والا چیز کو استعمال کر کے اس سے مستفید ہونے کا حق رکھتا تھا مگر اس چیز کو صرف کرنے اور منتقل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تھا۔

۱۴۔ وصیت کا رواج تھا اور جائیداد وصیت کے ذریعہ بھی منتقل کی جاتی تھی۔ مالک کو پورا اختیار ہوتا تھا کہ وہ اپنی ساری جائیداد کسی غیر شخص کے نام منتقل کر دے جو خواہ مالدار ہے یا غریب۔ درآنحالیکہ اولاد، والدین اور دیگر اعزہ و اقارب مفلس و نادار ہی چھوڑ دیئے جائیں۔ وہ ورثا میں سے کسی ایک وارث کو ترجیح دے کر دوسروں کو محروم بھی رکھ سکتا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی طریقہ رائج تھا کہ متوفی کی منتقل کردہ جائیداد کو اس کی اولاد نرینہ جو ہتھیار اٹھانے کے اہل ہو، میں منتقل کر دیا جائے۔ نابالغ بچے اور عورتیں محروم رہتے تھے۔ الغرض وراثت کا تعین قرابت، تبنیت اور معاہدہ سے کیا جاتا تھا چنانچہ قرابت کے ضمن میں بیٹے، پوتے، باپ، دادا، بھائی، چچازاد بھائی، چچا اور بھتیجے وغیرہ شامل تھے۔ متبنیٰ کی حیثیت وہی تھی جو متوفی کے غیر صحیح النسب بیٹوں کی ہوتی تھی۔ معاہدہ کا طریقہ یہ تھا کہ دو عرب آپس میں یہ معاہدہ طے کرتے تھے کہ ان میں سے ایک کی وفات پر معاہدہ کا فریق ثانی اس کا وارث اور اس کے ترکہ میں سے معین حصہ کا حق دار ہوگا۔ لیکن تقسیم میراث کے حصے مقرر نہیں تھے۔ قبیلہ کا سردار متوفی کا ترکہ اس کے حقیقی یا مسلمہ ورثا میں تقسیم کرتا تھا۔ ماں، بیٹی اور بہن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ البتہ بیوہ کا مہر ترکہ میں شامل سمجھا جاتا تھا اور بعض قبائل میں بیوہ کسی قدر نان و نفقہ کی حقدار سمجھی جاتی تھی۔

انبیاء کرام علیہم السلام کسی قوم میں معاشرت و معاملات وغیرہ کے جاری اصول و قوانین میں اصلاحی نقطہ نظر سے تبدیلی لاتے ہیں۔ آداب معاشرت، بود و باش، رہن سہن، لباس و آرائش، نکاح، بیع و شراء، لین دین کے قواعد، جرائم اور دیگر معاملات سے متعلقہ مسائل کے تصفیہ کے اصول و

ضوابط جو ان لوگوں میں رائج ہوتے ہیں اگر وہ مجموعی طور پر شریعت کی روح اور مقصد کے مطابق ہوتے ہیں تو انہیں باقی رہنے دیا جاتا ہے۔ بصورتِ دیگر دینی اور دنیاوی مصلحتوں کے پیشِ نظر ان میں تبدیلی یا انہیں بالکل ختم کر دیا جاتا ہے۔

یہاں یہ امر ذہن نشین رہے کہ اللہ تعالیٰ کی شریعت نہ صرف اہل عرب کے لیے تھی بلکہ تمام بنی نوع انسان کے لیے ہے۔ اس میں نہ صرف عرب کے معاشرتی وسماجی رجحان کی رعایت برتی گئی ہے بلکہ دیگر اقوامِ عالم کی نفسیات اور طبعی رجحان ومیلان کی بھی رعایت لازمی طور پر رکھی گئی ہے۔ غالباً اسی امر کے پیش نظر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ ''یا ایھا الذین امنوا'' کی بجائے ''یا ایھاالناس'' کہہ کر بنی آدم کو مخاطب ہوتے ہیں تا کہ اس بات کی کلی طور پر وضاحت ہو جائے کہ یہ ضابطہ حیات تمام بنی آدم کے لیے ہے، محض ریگ زارِ عرب کے باسیوں کا لائحہ حیات نہیں ہے۔

استنباطِ احکام

اس عنوان کے تحت احکام معلوم کرنے کے بعض اسلوب پیش نظر ہیں۔ استنباط احکام پر مستقل بحثیں آئندہ صفحات میں آ رہی ہیں۔ البتہ یہاں ذیل میں چند اہم موضوعات کا تعارف کرایا جا رہا ہے:

مطلق اور مقید

مطلق وہ لفظ ہے جو کسی ایسی شے کے بارے میں بتائے جو اپنی جنس میں عام ہو۔ مطلق کسی ایک شے یا غیر متعین اشیاء کے بارے میں محض معلومات اس طرح دیتا ہے کہ ان میں سے کسی کا حصر (Limitation) ممکن نہ ہو۔ مثلاً جب لفظ سبزی استعمال کیا جائے تو اس میں تمام سبزیاں آ جاتی ہیں اور کسی ایک سبزی پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا۔ مطلق اپنے معنی کے اعتبار سے قطعی ہوتا ہے۔

اس کے برعکس مقید میں قید یا شرط وغیرہ کا بیان ہوتا ہے۔ مقید مطلق کی ضد ہوتی ہے۔ یہ متعین شے کا بیان ہوتا ہے جیسے مذکورہ بالا مثال میں لفظ سبزی کے ساتھ کسی خاص موسم کی سبزی یا ایک خاص سبزی کو ہم مقید کہتے ہیں کیونکہ یہ مطلق کی تعریف سے نکل کر حدود وقیود کے دائرہ کی طرف جاتا

ہے اور حصر ہی وہ وصف ہے جو مقیّد میں لازماً ملتا ہے۔

مشترک

مشترک وہ لفظ ہے جس میں بیان کردہ شے یا افراد اپنی تعریفات کے اعتبار سے مختلف ہوں یعنی ایک ہی لفظ کی ایک سے زائد تعریفات بھی ممکن ہوتی ہیں۔ الفاظ کے معانی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور معانی کے اس اختلاف کے باعث نت نئے تفسیری مباحث سامنے آتے ہیں۔ مثلاً ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ [البقرة ۲:۲۲۸] میں قروء، قرء کی جمع ہے جس کے معنی بیک وقت حیض اور طہر دونوں ہیں۔ لغتِ عرب دونوں کی اجازت دیتی ہے۔ معانی کے اس اختلاف کی وجہ سے مسائل کے حل میں نقطۂ نظر کا اختلاف پیدا ہوتا ہے جس سے قانون سازی میں لچک پیدا ہوتی ہے۔ مشترک کے مقابلہ میں مؤوّل ہوتا ہے۔

اوامر و نواہی

امر کی تعریف

علمائے لغت کے نزدیک امر کی تعریف کسی شخص کا دوسرے کو کہنا : اِفْعَلْ (تُو کر) جبکہ اصولیین کے نزدیک امر وہ لفظ ہے جس میں برتر اپنے ماتحت سے بغیر کف (رُکے) فعل طلب کرے۔

صیغہ امر کا استعمال

امر کبھی اِفْعَلْ کے صیغے میں، کبھی مضارع لام امر لِيَفْعَلْ یا ایسے خبریہ جملوں کے ساتھ جن کا مقصد حکم دینا یا مطالبہ کرنا ہو، صرف خبر دینا نہ ہو، استعمال ہوتا ہے۔ امر کا صیغہ عربی زبان کی طرح قرآن مجید میں بھی طلبِ فعل کے لیے متعدد اسالیب میں استعمال ہوا ہے۔ چند اہم اسالیب ہیں:

۱۔ وجوب : يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ [النساء ۴:۵۹]
اور اطاعت کرو اللہ کی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی

۲۔ اباحت : وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا [المائدة ۵:۲]

اور جب تم احرام اتار دو تو (تمہیں اختیار ہے کہ) شکار کرو

۳۔ ندب : وَ افۡعَلُوا الۡخَيۡرَ [الحج ۲۲:۷۷]

اور نیک کام کرو

۴۔ ارشاد : يَا اَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا كُلُوۡا مِنۡ طَيِّبٰتِ [البقرة ۲:۱۷۲]

اے اہلِ ایمان! پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ

۵۔ تادیب : کل مما یلیک [1]

اور اپنے سامنے سے کھاؤ

۶۔ تہدید/ وعید : اِعۡمَلُوۡا مَاشِئۡتُمۡ [حم السجدة ۴۱:۴۰]

کرلو جو کچھ تم چاہو

۷۔ تعجیز (عاجز کرنا) : فَاۡتُوۡا بِسُوۡرَةٍ مِّنۡ مِّثۡلِهٖ [البقرة ۲:۲۳]

تو اسی طرح کی ایک سورت تم بھی بنا لاؤ

۸۔ دعا : رَبِّ اغۡفِرۡلِيۡ وَلِوَالِدَيَّ [نوح ۷۱:۲۸]

پروردگار! میری اور میرے والدین کی مغفرت فرما

۹۔ تعبیر : قَدۡ عَلِمۡنَا مَافَرَضۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيۡۤ اَزۡوَاجِهِمۡ [الاحزاب ۳۳:۵۰]

ہم نے ان کی بیویوں کے بارے میں ان پر جو مقرر کر دیا ہے ہمیں معلوم ہے

۱۰۔ امتنان (احسان جتانا) : كُلُوۡا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ [المائدة ۵:۸۸]

اللہ تعالیٰ نے جو رزق تمھیں دیا ہے اس میں سے کھاؤ

۱۱۔ اکرام : اُدۡخُلُوۡهَا بِسَلَامٍ [ق ۵۰:۳۴]

ان میں سلامتی سے داخل ہو جاؤ

۱۲۔ تسخیر : كُوۡنُوۡا قِرَدَةً [البقرة ۲:۶۵]

بندر بن جاؤ

۱۔ التوضیح ۱/۲۸۲

۱۳۔ : اہانت : ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ [الدخان ۴۴:۴۹]

مزا چکھ تُو بڑی عزت والا بزرگی والا ہے

۱۴۔تسویہ (برابر کرنا) : فَاصْبِرُوْا أَوْلَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ [الطور ۵۲:۱۶]

پس صبر کرو یا نہ کرو تمہارے لیے برابر ہے

۱۵۔تحقیر : اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ [یونس ۱۰:۸۰]

جو تم (میدان میں) ڈالنا چاہتے ہو ڈالو

۱۶۔تکوین : كُنْ فَيَكُوْنُ [البقرة ۲:۱۱۷]

ہو جا، پس وہ ہو جاتا ہے

۱۷۔خبر امر کے معنی میں : یعنی خبریہ جملوں کے ساتھ جبکہ خبر کے معنی حکم دینے یا مطالبہ کرنے کے ہوں، صرف خبر دینے کے نہ ہوں جیسے :

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ [البقرة ۲:۲۲۸]

اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنے آپ کو روکے رکھیں

۱۸۔مضارع میں لام امر کے صیغہ کے ساتھ : وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ [الحج ۲۲:۲۹]

اور چاہیے کہ وہ اپنی نذریں پوری کریں

۱۹۔مضارع میں لفظ ''خیر'' کے ساتھ :

وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ [البقرة ۲:۲۲۰]

اور تم سے یتیموں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دو کہ ان کی اصلاح اچھا کام ہے۔

یہاں اتنا واضح کرنا مناسب ہوگا کہ ندب، تادیب اور ارشاد کے معانی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں اور ان میں فرق یہ ہے کہ ندب میں آخرت کے ثواب کی امید، تادیب میں اخلاق کی تہذیب اور عادات کی اصلاح اور ارشاد میں مصلحت دنیوی کا سبب پایا جاتا ہے۔ اسی طرح بعض

دیگر معانی میں بھی باہم قرابت پائی جاتی ہے مگر ان میں بھی فرق کی نوعیت قریب قریب ہے۔

نہی کی تعریف

نہی کے لغوی معنی روکنے کے ہیں عربی زبان میں عقل کو نہیہ کہا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ انسان کو ہر اس کام سے جو غلط ہو اور درست نہ ہو، منع کرتی اور روکتی ہے۔ اہل لغت کے نزدیک نہی کی تعریف یہ ہے :

ایک شخص کا دوسرے کو کہنا: لَا تَفعَلْ (تُو مت کر) ہے۔

جبکہ اصلاحی طور پر اس کا معنی یہ ہے :

ایک شخص کا خود کو برتر سمجھتے ہوئے دوسرے شخص کو کسی فعل سے ایسا صیغہ استعمال کر کے روکنا جو ممانعت کو بتاتا ہو۔

نہی کا تقاضا

مکلف کو جس کام سے روکا گیا ہو، اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کا ارتکاب کرے۔ اگر ایسا کرے گا تو وہ گناہگار ہوگا۔

نہی کے صیغے

۱۔ نہی کے صیغوں میں معروف صیغہ لَا تَفعَلْ (مت کرو) ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَلَا تَقْرَبُوْا الزِّنَا [بنی اسرائیل ۳۲:۱۷]

اور تم زنا کے قریب نہ جاؤ

۲۔ حلال اور جائز چیز کی نفی کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً :

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ

[البقرة ۲:۲۳۰]

پھر اگر اس نے اس کو (تیسری) طلاق دے دی تو اب وہ عورت اس کو حلال نہیں جب تک وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے

۳۔ ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جو نہی اور تحریم کو بتائے جیسے :

وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ [النحل ۱۶:۹۰]

اور وہ منع کرتا ہے کھلی بے حیائی، منکر اور سرکشی سے

۴۔ کبھی نہی امر کے صیغہ میں مستعمل ہوتی ہے لیکن امر کا یہ صیغہ ممانعت کو بتاتا ہے جیسے :

وَ ذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَ بَاطِنَهٗ [الانعام ۶:۱۲۰]

اور تم ظاہرہ اور پوشیدہ گناہ چھوڑ دو

نہی کے صیغے کا استعمال

قرآن مجید میں نہی کا صیغہ متعدد معانی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً :

۱۔ **حرمت** : وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ [الانعام ۶:۱۵۱]

اور کسی جان کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام کر دیا ہے، قتل نہ کرنا

۲۔ **کراہت** : يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ [المائدة ۵:۸۷]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہیں ان کو حرام نہ کرو

۳۔ **دعا** : رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا [آل عمران ۳:۸]

اے ہمارے پروردگار! جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں میں کجی پیدا نہ کر

۴۔ **ارشاد** : لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ [المائدة ۵:۱۰۱]

ایسی چیزوں کے بارے میں مت سوال کرو کہ
اگر (ان کی حقیقتیں) تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بُری لگیں

۵۔ **تادیب** : وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ [المدثر ۷۴:۶]

اور (اس نیت سے) احسان نہ کرو کہ اس سے زیادہ کے طالب ہو

۶۔ **بیان عاقبت:** وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ [ابراهيم ۱۴:۴۲]

اور مت خیال کرنا کہ یہ ظالم جو عمل کر رہے ہیں اللہ ان سے بے خبر ہے

۷۔ **مایوسی :** لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ [التحريم ۶۶:۷]

آج بہانے مت بناؤ

۸۔ **تسویہ :** فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ [الطور ۵۲:۱۶]

پس صبر کرو یا نہ کرو، تمہارے لیے یکساں ہے

۹۔ **تحقیر :** لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ [الحجر ۱۵:۸۸]

اور ہم نے کفار کی کئی جماعتوں کو جو (فوائد دنیاوی سے) متمتع کیا ہے تم ان کی طرف (رغبت سے) آنکھ اٹھا کر نہ دیکھنا

۱۰۔ **وعید/تہدید :** وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ [التوبة ۹:۳۴]

اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، ان کو عذاب الیم کی خبر سنا دو۔

۱۱۔ **تنبیہ :** وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ [المطففين ۸۳:۱]

ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے خرابی ہے

۱۲۔ **تعبیر :** صیغہ جو نہی اور تحریم کو بتائے جیسے :

وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ [النحل ۱۶:۹۰]

(اور اللہ تم کو) بے حیائی اور نامعقول کاموں اور سرکشی سے منع کرتا ہے

۱۳۔ حلال اور جائز کی صراحت کے لیے : یعنی یہ بتانا کہ یہ فعل حلال ہے یا نہیں جائز ہے یا نہیں جیسے :

لَا یُحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوْا النِّسَآءَ کَرْھًا [النساء ۴:۱۹]

تم کو جائز نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ

۱۴۔ فعل کی نفی کے لیے : فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَی الظّٰلِمِیْنَ [البقرۃ ۲:۱۹۳]

پس ظالموں کے سوا کسی پر زیادتی نہیں (کرنی چاہیے)

۱۵۔ گناہ کے مقابلہ میں اسے سبب بنانا :

فَمَنْ بَدَّلَہٗ بَعْدَ مَاسَمِعَہٗ فَاِنَّمَآ اِثْمُہٗ عَلَی الَّذِیْنَ یُبَدِّلُوْنَہٗ [البقرۃ ۲:۱۸۱]

جو شخص وصیت کو سننے کے بعد بدل ڈالے تو اس (کے بدلنے) کا گناہ انہیں لوگوں پر ہے جو اس کو بدلیں

[ڈاکٹر ساجدہ محمد حسین بٹ]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، مطبعة محمد علی صبیح، مصر ۱۳۴۷ھ

۳۔ ابن حاجب (م ۶۴۶ھ)، مختصر منھاج الاصول، المطبعة الکبری الامیریة، بولاق مصر ۱۳۱۶ھ

۴۔ ابن سبکی، عبدالوہاب تاج الدین (م ۷۷۴ھ)، جمع الجوامع، مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء

۵۔ ابن قیم جوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۶۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اسلامی اکادمی، اردو

بازار لاہور ۱۹۹۰ء
۷۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ)، فتح الغفار شرح المنار، مطبعة مصطفى البابی الحلبی مصر ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء
۸۔ ابن ہمام، کمال الدین محمد (م ۸۶۱ھ)، التحریر فی اصول الفقه، مصطفى البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۱ھ
۹۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، مکتبہ تعمیرانسانیت اردو بازارلاہور
۱۰۔ بزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی پاکستان
۱۱۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (۲۷۹ھ)، جامع الترمذی، ناشر ضیاء احسان پبلیشرز، نعمانی کتب خانہ، اردوبازار، لاہور
۱۲۔ تفتازانی، سعدالدین مسعود (م ۷۹۲ھ)، التلویح علی التوضیح، مطبعة محمدعلی الصبیح، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء
۱۳۔ جصاص، ابوبکر احمد رازی (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، مطبعة البهية المصرية ۱۳۴۷ھ
۱۴۔ سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دار المعارف العثمانية، المكتبة المدينة، اردو بازار، لاہور
۱۵۔ سمرقندی، ابواللیث نصر بن محمد بن احمد (م ۳۷۳ھ)، تفسير السمرقندی المسمى بحرالعلوم، مكتبة دارالباز بيروت لبنان ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء
۱۶۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م ۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابی الحلبی مصر ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۱۷۔ شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، المطبعة الرحمانية، قاهرة مصر

۱۸۔ شافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الرسالة (تحقیق و شرح احمد محمد شاكر) دارالفكر، بيروت لبنان

۱۹۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م۱۷۶۲ء)، المصفیٰ فی احادیث الموطا، مكتبه رحيميه دهلی هند

۲۰۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، مكتوبات كلمات طيبات، مطبوعه مجتبائی ۱۸۹۱ء

۲۱۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوزالكبير فی اصول التفسير، مطبع علمی لاهور

۲۲۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجة الله البالغة، الطباعة الميزية، مصر ۱۳۵۲ھ

۲۳۔ السید الشریف علی بن محمد جرجانی (م۸۱۶ھ)، كتاب التعريفات، تہران

۲۴۔ شوکانی، محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقيق الحق من علم الاصول، مصطفى البابی الحلبی، مصر ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء

۲۵۔ شیرازی، ابواسحاق ابراہیم بن محمد (م۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقه، طبع مصطفی مصر ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۷ء

۲۶۔ صدرالشریعہ، عبیداللہ بن مسعود محبوبی (م۷۴۷ھ)، التنقيح والتوضيح، مطبوعة محمد علی الصحيح، مصر ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۷ء

۲۷۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، كشف الاسرار شرح البزدوی، مطبوعة مصر

۲۸۔ غزالی، محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المستصفٰی من علم الاصول، المطبعة الميزية ببولاق مصر ۱۳۲۵ھ

۲۹۔ قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد (م۶۷۱ھ)، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران ايران

۳۰۔ محب اللہ بہاری (م ۱۱۱۹ھ)، مسلّم الثبوت، مطبوعه دهلی ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۹ء

۳۱۔ محمد حنیف ندوی، مطالعه قرآن، اداره ثقافت اسلامیه، لاهور ۱۹۷۸ء

۳۳۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، نعمانی کتب خانه، اردو بازار لاهور

۳۴۔ نسائی، احمد بن شعیب (م ۳۰۳ھ)، سنن النسائی، مکتبة التربية العربی للدول الخليج

۳۵۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ (م ۷۱۰ھ)، المنار، المطبعة الكبرى الاميرية، بولاق مصر ۱۳۱۶ھ

۳۶۔ Dr. Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamic Research Institute, Islamic University, Islamabad, 1982.

فصل دوم

سنّت

روحِ انسانی کی ضرورتیں اور رسالت

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جسم اور روح کا مجموعہ بنایا ہے۔ جسم اور روح کے باہم امتزاج کے بغیر انسان کا وجود مکمل نہیں ہو سکتا۔ پھر رب ذو الجلال نے جسم کی کچھ ضرورتیں، عادتیں اور تقاضے پیدا فرمائے اور روح کے لیے بھی کچھ ضروریات کی تخلیق فرمائی۔ رب ذو الجلال نے انسانی جسم کی ضرورتیں اور حاجتیں پوری کرنے کے لیے زمین و آسمان اور اس میں پائی جانے والی تمام مخلوقات پیدا فرمائیں۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ [الجاثیة ۴۵:۱۳]

زمین و آسمان میں جو کچھ ہے، وہ تمہارے ہی لیے تو پیدا کیا ہے۔

کائنات ارضی و سماوی کی انسان کے لیے تخلیق سے اللہ کی نظر میں انسانی جسم کی اہمیت اور عظمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انسانی جسم کتنا عظیم ہے اس کا اندازہ ایک آیت کریمہ سے بھی ہوتا ہے جس میں حق تعالیٰ جل شانہ، ابلیس سے باز پرس کرتے ہوئے ارشاد فرما رہے ہیں:

مَامَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص ۳۸:۷۵]

تجھے کس چیز نے اس مخلوق کو سجدہ کرنے سے روکا جسے میں نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کیا ہے۔

کائنات کی ہر چیز اللہ کی پیدا کردہ ہے لیکن کسی مخلوق کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسے میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا ہے، یہ شرف صرف انسان کو حاصل ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خلق الله آدم على صورته [1]

اللہ نے آدم کو اپنی صورت (عادت) پر پیدا فرمایا

ایک موقع پر انسانی جان کی عظمت وحرمت بیان کرتے ہوئے یوں ارشاد فرمایا:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَ مَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا [المائدة ۵:۳۲]

جو شخص ناحق کسی کو قتل کرے تو گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کر ڈالا اور جو شخص کسی دوسرے شخص کو بچائے تو گویا اس نے تمام انسانوں کو بچالیا

روح کی عظمت جسم کے مقابلہ میں اللہ کے نزدیک اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اللہ نے روح کو یہ نہیں فرمایا کہ اسے میں نے اپنے ہاتھ سے بنایا بلکہ فرمایا:

فَاِذَا سَوَّيْتُه، وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ [الحجر ۱۵:۲۹]

جب میں اسے مکمل بنا چکا تو اس میں اپنی روح پھونکی

فَاِذَا سَوَّيْتُه سے جسم مراد ہے جسے اللہ نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کیا لیکن روح کی عظمت بیان کرتے ہوئے اسے اپنی روح قرار دیا۔

جب یہ بات طے ہوگئی کہ روح کی عظمت واہمیت جسم کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ جسم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اتنی بڑی کائنات پیدا فرمائی تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ روح کی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے کوئی نظام وضع نہ کیا ہوگا۔ روح کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے نبوت ورسالت اور نزولِ وحی کا سلسلہ شروع کیا جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور قرآن کریم کے نزول پر اپنے معراج وکمال کو پہنچا۔ حضرات انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ہر نبی نے اللہ تعالیٰ کی توحید والوہیت پر ایمان کی دعوت کے بعد اپنی اطاعت وفرمانبرداری کی طرف

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الاستیذان باب بدء السلام ۵/۲۲۹

بلایا۔قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوْنِ [آل عمران ۳:۵۰]

پس اللہ کا تقویٰ اختیار کرو اور میری اطاعت کرو۔

انسان اگر اللہ تعالیٰ تک پہنچنا چاہتا ہے تو اس کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ راستہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کا اتباع ہے۔اس سنّت کی پیروی انسان کو اللہ کا محبوب بنا دینے والی اور اسی سنّت سے روگردانی اللہ کے عذاب اور اس کے مواخذہ کا مستحق بنانے والی ہے۔ارشاد ہوتا ہے:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ [آل عمران ۳:۳۱]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! ان سے) کہہ دیں اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ فَاَخَذْنٰهُ اَخْذًا وَّ بِيْلًا [المزمل ۷۳:۱۶]

اللہ کے رسول کی فرعون نے نافرمانی کی، اللہ نے سخت مواخذہ کیا۔

سنّت کی تعریف

لفظی مفہوم

عربی زبان کے مشہور ماہر لغت علامہ ابن منظورؒ (م ۷۱۱ھ) نے سنّت کے جو معانی بیان کیے ہیں ان میں چہرہ اور شکل وصورت بھی شامل ہے۔کسی بھی مخروطی یا کتابی چہرہ والے انسان کو مسنون الوجہ کہا جاتا ہے[1]۔دیگر علمائے لغت نے سنّت کا لفظی مفہوم طریقہ، نہج اور راستہ بھی بیان کیا ہے۔سنّت لغت میں طریق زندگی کو کہتے ہیں خواہ اچھا ہو یا برا[2]۔

۱۔ لسان العرب (دارالصادر) ۲۲۴/۱۳ بذیل مادہ سنن

۲۔ جمهرة اللغة ۹۵/۱۔ الصحاح فی اللغة والعلوم ۶۲۰/۱۔ معجم مقاییس اللغة ۶۱/۳۔المفردات فی غریب القرآن ص ۲۴۵۔اساس البلاغة ۶۳۳/۲۔ النهاية فی غریب الحدیث والاثر ۲۰۱/۹۔ تاج العروس ۲۴۳/۹ تا۲۴۶

قرآن مجید میں بھی لفظ سنّت، طریقہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا

[الاحزاب ۳۳:۶۲]

اللہ تعالیٰ کا یہی دستور وطریقہ ان لوگوں میں جاری رہا ہے جو ان سے پہلے ہو گزرے ہیں اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے دستور میں کسی قسم کا ردّ و بدل نہ پائیں گے۔

لہٰذا انسان کا ایسا طریقہ جس سے اس کی زندگی کا منہاج متعین ہو، سنّت کہلاتا ہے۔ سنّت اس کی زندگی کا چہرہ ہوتا ہے جس سے اس کی صورت وشکل اور سیرت وکردار کے متعلق کوئی فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اصطلاحی مفہوم

سنّت دین کے اولین مآخذ ومصادر میں شمار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء، اصولیین، محدثین اور سیرت نگاروں نے سنّت پر مختلف انداز سے بحث کی اور اس کے مفہوم ومعانی بیان کیے ہیں۔ اس پر تمام طبقاتِ امت متفق ہیں کہ سنّت دین کے اساسی اور بنیادی مآخذ میں سے ہے اور اس کی قطعیت اور حجیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سنّت، علمائے اصول کے نزدیک

علماء اصول فقہ نے اسلامی قوانین کے دوسرے بڑے مأخذ کی حیثیت سے سنّت کی یہ تعریف کی ہے: ''شرع اسلام میں سنّت کے لفظ کا اطلاق ان تمام امور پر ہوگا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، اسی طرح ان دلائل پر بھی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا عملاً ثابت ہوئے، لیکن وہ قرآن نہیں''(۱)۔

علامہ آمدیؒ (م۶۳۱ھ) کی وضع کردہ اس تعریف کی رو سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال اور ایسے اعمال جو قرآن کریم میں صراحتاً مذکور نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

۱۔　الإحكام في اصول الأحكام ۱/۲۴۱

مخصوص بھی نہیں، سنّت کی تعریف میں داخل ہیں اور امت کے لیے ان کا اتباع اور ان کی پیروی اسی طرح واجب اور ضروری ہے جس طرح قرآن کریم کی۔ قرآن کریم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ گواہی دی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر نطق و گویائی اور فعل و عمل صرف اللہ کے حکم اور وحی کے تحت ہے، ذاتی اور نفسانی خواہش وتمنا کو اس میں ادنیٰ بھی دخل نہیں [۱]۔ علماء اصول سنّت کی وہی اقسام بیان کرتے ہیں جو وجوبِ حکم کے ضمن میں قرآن کریم کی بیان کی جاتی ہیں۔

علامہ خضری بک سنّت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سنّت کے لفظ کا اطلاق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر پر کیا جاتا ہے اور اس کے مقابلہ میں لفظ بدعت ہے [۲]۔ اس تعریف کے آخر میں بدعت کے لفظ سے سنّت کی تعریف مزید واضح ہو گئی کہ ہر قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور تقریرِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم (کسی صحابی کا وہ عمل جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع نہیں فرمایا) حجت ہے لیکن ان تینوں چیزوں کے سوا امت میں جو چیز دین کا جزو بن کر داخل ہو گی وہ بدعت متصور ہو گی اور بدعت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضلالت اور گمراہی سے تعبیر کیا ہے [۳]۔ اللہ تعالیٰ کی نظر میں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کی عظمت اس قدر بلند و بالا ہے کہ جو چیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً، عملاً یا تقریراً ثابت نہیں وہ دین کا حصہ نہیں بن سکتی اور اگر کوئی ایسی کوشش کرے گا تو وہ گمراہی کو اپنے نامہ اعمال میں لکھنے والا ہو گا۔

سنّت، محدثین کے نزدیک

محدثین کے نزدیک سنّت کا مفہوم زیادہ عام ہے۔ اصولیین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ نطق کے لغوی مفہوم پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کو قرآن کریم کی تلاوت کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ آیت وما ینطق عن الھوی (اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہ خواہش نفس سے منہ سے بات نکالتے ہیں) میں نطق سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی گفتگو ہی مراد ہے

۲۔ اصول الفقہ ص ۲۱۴

۳۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کل بدعۃ ضلالۃ یعنی ہر بدعت گمراہی ہے۔ دیکھیے سنن ابن ماجہ، مقدمہ ۱/۱۸

کے صرف اقوال، افعال اور تقریرات کو سنّت میں شامل مانتے ہیں۔ اکثر محدثین کے نزدیک آثار صحابہؓ اور بعض محدثین کے مطابق آثار تابعین بھی سنّت کی تعریف میں شامل ہیں۔

ڈاکٹر نورالدین عتر لکھتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں سنّت بعض کے نزدیک صرف اس چیز کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہو اور اکثر کے نزدیک جو صحابہؓ یا تابعین کی طرف منسوب ہو[1]۔ یعنی آثار صحابہؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور پیروی کا نمونہ اور آثار تابعین جو صحابہؓ کی اتباع کا نمونہ ہیں، سنّت میں شامل ہیں اور صحابہؓ و تابعین کے آثار و اعمال کو سنّت میں شامل کرنا سنّت کی اس عظمت اور قدر و منزلت کی بنا پر ہے جو صحابہؓ کے قلوب میں موجزن تھی۔

سنّت، فقہاء کے نزدیک

فقہاء کے نزدیک سنّت کی تعریف حسب ذیل الفاظ سے کی جاتی ہے:

''ہر وہ چیز جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو لیکن وہ فرائض یا واجبات دین میں سے نہ ہو یعنی ایسا طریقہ جس پر عمل بحیثیت فرض یا واجب نہ کیا جائے''۔[2]

ڈاکٹر نورالدین عتر سنّت کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک سنّت کا اطلاق ان امور پر ہوتا ہے جن کے کرنے والے کو ثواب دیا جاتا ہے لیکن ترک کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جاتا[3]۔

فقہاء کے نزدیک سنّت کی تعریف و اقسام بیان کرتے ہوئے صاحب **التعریف الفقهية** لکھتے ہیں: وہ طریقہ جس پر دین میں عمل کیا جائے لیکن فرض اور واجب کی حیثیت سے نہیں''[4]۔
دراصل فقہاء کے اس نظریہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ سنّت کی تعریف میں صرف افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل کرتے ہیں جبکہ اقوال و تقاریر ان کے نزدیک حدیث میں داخل ہیں۔

۱۔ منهج النقد فی علوم الحديث ص ۲۸
۲۔ السنة قبل التدوين ص ۱۸
۳۔ منج النقد ص ۲۸
۴۔ التعريف الفقهية ص ۳۲۸

فقہاء کا اصول یہ ہے کہ قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عملِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ترجیح حاصل ہے۔ کسی چیز کی فرضیت اور اس کا وجوب قرآن کریم کے بعد اقوالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ عمل محض سے وہ چیز امت کے لیے سنّت موکدہ کا درجہ رکھتی ہے، اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سنّت پر ہمیشہ عمل کیا ہے اور اگر کبھی ترک کیا ہے تو وہ سنّت غیر موکدہ ہوگی۔ موکدہ اور غیر موکدہ کی تقسیم بھی تکنیکی تقسیم ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم پر مبنی ہے:

لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک مع کل صلوة [۱]

اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں انہیں ہر نماز سے پہلے مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول و عمل واجب الاتباع ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ایک قول اور ایک ایک عمل پر ایک ہی طرح کے وجوب کی بنا پر عمل کرنا امت کے لیے مشقت کا ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اعمال کو بعض اوقات تعلیمِ امت کی خاطر ترک کر دیا کرتے تھے تاکہ امت کے لیے بھی اس کو ترک کرنے کی گنجائش رہے اور بصورت عذر اس کو ترک کر سکے۔ اس کے باجود سنّت پر عمل اس کثرت کے ساتھ ہو کہ اس پر مداومت محسوس ہو کیونکہ سنّت مداومت کا نام ہے۔

علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) مشہور ماہر لغت علامہ کسائیؒ (م ۱۸۰ھ) کا قول نقل کرتے ہیں "سنّت کے معنی دوام (ہمیشگی) کے ہیں۔ پس ہمارا سنّت کہنے سے مراد ایسا کام ہے جس پر مداومت کے ساتھ عمل ہو" [۲]۔ سنّت ایسے ہی کام کو کہیں گے جس پر زندگی میں اکثر عمل رہا ہو یا ہمیشہ اس طریقہ کو اپنایا گیا ہو۔

حدیث اور سنّت میں فرق

سنّت کی تعریف کے ضمن میں محدثین، اصول حدیث کے ماہرین، اصول فقہ کے ماہرین اور فقہاء کے اقوال کو اوپر نقل کیا گیا۔ سنّت کی تعریف جان لینے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجمعة، باب السواک یوم الجمعة ۱۲۲/۱

۲۔ ارشاد الفحول ص ۶۷

حدیث اور سنّت میں کیا فرق ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لیے حدیث کے عرفی اور اصطلاحی معنی جاننا ضروری ہیں۔

حدیث کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر محمود الطحان لکھتے ہیں ''ہر وہ قول، فعل، تقریر یا صفت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہو، حدیث کہلاتی ہے''(۱)۔

ڈاکٹر نور الدین عتر نے صفات کو دو قسموں میں تقسیم کر کے تعریف کو جامع تر بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ''ہر وہ قول، فعل، تقریر، عادت اور سیرت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو، حدیث کہلاتی ہے''(۲)۔

ملّا علی قاریؒ نے حدیث کی تعریف میں اس سے بھی زیادہ جامع الفاظ استعمال کیے ہیں جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت بیداری کے اقوال وافعال کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب بھی حدیث میں داخل ہو گئے۔ وہ لکھتے ہیں ''اصطلاحِ محدثین میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل، تقریر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تمام کام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ بیداری میں سرانجام دیئے یا نیند کی حالت میں، وہ حدیث ہیں''(۳)۔ اس تعریف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سونے کے دوران کی عادتیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب بھی حدیث کی تعریف میں داخل ہو گئے۔

اس طرح حدیث کے مشمولات کی فہرست کچھ اسی طرح مرتب کی جا سکتی ہے:

۱۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال

۲۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال

۳۔ تقریر (کسی شے کو برقرار رکھنا)

۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق وعادات

۱۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۴

۲۔ منهج النقد ص ۲٦

۳۔ شرح نخبة الفکر ص ۱٦

۵۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سونے اور جاگنے کی عادتیں

۶۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام خواب

۷۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصافِ فطری و خلقی

سنّت و حدیث کی تعریف، معنی، ان کے مصداقات اور مشمولات کی اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث اور سنّت میں بہت باریک فرق ہے۔ حدیث اور سنّت دونوں میں اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کو داخل سمجھا گیا ہے لیکن گذشتہ بحث سے ایک باریک فرق یہ واضح ہوا کہ حدیث میں ہر وہ قول و عمل اور تقریر داخل ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی منقول ہے، جبکہ سنّت سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول و عمل ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمیشہ، اکثر یا کم از کم ایک سے زائد مرتبہ منقول ہے۔ حدیث اور سنّت کے اس باریک فرق کو سمجھنے کے لیے ایک حدیث بنیاد کا درجہ رکھتی ہے۔ نماز کی فرضیت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری نماز پڑھ کر دکھائی اور فرمایا:

صلوا کما رایتمونی اصلی (۱)

اسی طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان (قول) حدیث اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جس کی پیروی کرنے کا آپ نے حکم دیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان کیا:

علیکم بسنّتی و سنّة الخلفاء الراشدین المهدیین (۲)

تم پر میری اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنّت کی پیروی لازمی ہے۔

قول اور فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں فرق

گزشتہ بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث اور سنّت کے مصداقات میں نبی کریم صلی

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب الاذان للمسافر ۲۲۶/۱

۲۔ سنن ابو داود، کتاب السنة، باب لزوم السنة ۲۰۱/۴

اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال شامل ہیں۔ وہ اقوال اور افعال ہم تک کس طرح نقل ہوئے، درمیان میں کون کون راوی کس کس حیثیت کے آئے، سند میں شروع سے آخر تک ربط موجود ہے یا درمیان میں کوئی راوی ساقط ہے، آیا تمام راوی قابل اعتبار اور ثقہ ہیں۔ سند اور راوی کے اعتبار سے روایت کے جو مراتب متعین ہوتے ہیں اس پر تو آئندہ اوراق میں بحث ہوگی، ذیل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں محدثین اور اصولیین نے جو فرق ملحوظ رکھا ہے اس پر گفتگو کی جارہی ہے۔

اقوال و افعال کی اس بحث میں سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہے۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل شکلیں ممکن ہیں:

۱۔ قول، فعل سے مقدم ہو

۲۔ فعل، قول سے مقدم ہو

۳۔ تقدیم و تاخیر کی تعیین نہ ہوسکتی ہو

فعل کے مقدم ہونے اور زمانہ کی تعیین نہ ہوسکنے کی شکل میں قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اصولیین کے نزدیک قول فعل پر ترجیح رکھتا ہے [1]۔

افعالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقسام

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر اور آپ کے اعضاء جسمانی کے ایسے افعال جو خالصتاً تقاضائے بشری کا نتیجہ ہوں جیسے سر کو جنبش دینا، ہاتھ ہلانا اور پلکیں جھپکنا وغیرہ۔

۲۔ وہ افعال جن کا عبادات سے تعلق نہ ہو بلکہ جبلی اور فطری عادت کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں سرانجام دیتے ہوں جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہونے، بیٹھنے یا سونے کی عادات مبارکہ وغیرہ۔

۳۔ ایسے افعال جو عادت میں شمار ہوتے ہیں لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک خاص انفرادی

۱۔ ارشاد الفحول ۷۹

کیفیت کے ساتھ اس عادت کو اہتمام سے ہمیشہ سرانجام دیتے ہوں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اہتمام اس عادت کو طبیعت سے زیادہ شریعت سے قریب کر دیتا ہو۔

۴۔ وہ افعال جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہوں۔ ان مخصوص افعال کی بھی دو اقسام ہیں:

ا۔ وہ امور جو صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہیں جیسے مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا یا چار سے زائد شادیاں یا مسلسل بلا وقفہ نفلی روزہ رکھنا۔

۲۔ وہ عبادات جو صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہوں جیسے تہجد اور چاشت کی نمازیں۔

۵۔ کسی معاملہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عملی فیصلہ کیا۔

۶۔ ایسے افعال جو قرآن کریم میں نازل شدہ کسی حکم یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کسی قول میں موجود اجمال کو دور کر رہے ہوں اور اس حکم کو عملی طور پر نافذ کر کے اس کے لیے بیان کا درجہ رکھتے ہوں۔

مثلاً قرآن کریم نے چور کی سزا یہ بیان فرمائی:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا [المائدة ۵:۳۸]

چور مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

قرآن کریم کے اس حکم میں یہ اجمال ہے کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹ کر اس اجمال کو اپنے فعل مبارک سے دور کر دیا۔

۷۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فعل جو قرآن کریم یا نبوی قول کے کسی اجمال کی تفصیل یا بیان نہ ہو بلکہ ایک علیحدہ اور مستقل حیثیت رکھتا ہو، اس کی دو شکلیں ممکن ہیں:

ا۔ اس فعل سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قرب الٰہی کا قصد ظاہر ہو

رہا ہو۔

۲۔ قربِ الٰہی کا کوئی قصد کسی قرینہ سے ظاہر نہ ہو رہا ہو۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ تمام افعال سنّت کی تعریف میں داخل ہیں [۱]۔ ان میں سے کچھ افعال سنّتِ تشریعی میں اور کچھ سنّتِ عادی میں داخل ہیں۔

قرآن وسنّت میں باہم تعلق

لفظ سنّت قرآن کریم میں سولہ مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ نو مقامات ایسے ہیں جن میں سنّت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے [۲]۔ سنّت اللہ سے مراد اللہ کی وہ عادات ہیں جو اس کے بندوں کے لیے ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ چھ مقامات پر سنّت کی نسبت ''اوّلین'' یعنی پہلے لوگوں کی طرف کی گئی ہے جس میں ماضی کی اقوام کی اچھی اور بری عادتیں بیان کی گئی ہیں۔ سنّت کی نسبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب پورے قرآن کریم میں صرف ایک مرتبہ یعنی سورت الاسراء کی آیت ۷۷ میں کی گئی ہے جس کی وضاحت کرتے ہوئے اہل علم لکھتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے منسوب اقوال، افعال، اعمال اور اخلاق ان کی سنّت ہے [۳]۔

قرآن کریم میں سنّت کے ان استعمالات کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّتِ مطہرہ اور قرآن میں باہمی تعلق کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ قرآن اور سنّت کے باہمی تعلق کو سمجھنے کے لیے تین باتوں کا جاننا ضروری ہے، اسی پر ان دونوں کے باہمی تعلق کی اساس و بنیاد ہے:

۱۔ سنّت میں کوئی ایسی چیز اسی طرح بیان کی جائے جو قرآن کریم میں بیان کی گئی ہے۔ ایسی صورت میں سنّت قرآن کریم کے لیے ''مؤید'' کہلاتی ہے۔

۲۔ سنّت کتاب اللہ کے کسی حکم کی عملی شکل بیان کرے تو ایسی صورت میں سنّت قرآن کریم کے لیے ''بیان'' کا درجہ رکھتی ہے۔

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/ ۲۴۷

۲۔ الاسراء ۱۷ : ۷۷، الاحزاب ۳۳ : ۳۸، ۶۲، فاطر ۳۵: ۴۳، المومن ۴۰: ۸۵، یونس ۱۰: ۹۰-۹۱، الفتح ۴۸ : ۲۳

۳۔ السنة في ضوء القرآن الكريم ص ۱۹۰

۳۔ سنّت کسی ایسے حکم پر مشتمل ہو جس کا ذکر قرآن کریم میں موجود نہ ہو۔

ان تینوں صورتوں کو ذیل میں علیحدہ علیحدہ وضاحت سے بیان کیا جائے گا[1]:

سنّت، مؤیدِ قرآن

جب سنّت کسی ایسی چیز کا حکم دے جس کا ذکر قرآن کریم میں بھی اسی طرح ہو تو گویا اس حکم کو قرآن کریم نے نافذ و ثابت کیا اور سنّت نے اس حکم کی تائید و تاکید کی۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، روزہ و رحج کے فرض ہونے کو قرآن کریم نے بھی بیان کیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت نے ان عبادات کو واجب قرار دیا ہے۔ اس صورت میں کہا جائے گا کہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی فرضیت کو قرآن کریم نے نافذ و ثابت کیا اور سنّت نے اس کے ثبوت کی تائید اور تاکید کی ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا [النساء ۴: ۱۰۳]

بے شک نماز پابندی وقت کے ساتھ مومنوں پر فرض کی گئی ہے۔

اس آیت مبارکہ سے نماز کا اپنے وقت پر ادا کرنا فرض ثابت ہوا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساری زندگی ہر نماز اس کے متعین وقت میں ادا فرمائی، یہ سنّت اس حکم کی تائید اور تاکید کرتی ہے۔

سنّت، بیانِ قرآن

قرآن کریم میں نازل ہونے والے احکام اصولی اور بنیادی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ عموماً ان کی تفصیلات، اوقات اور ادائیگی کے طریق پر قرآن کریم میں بحث نہیں ہوتی۔ ان تمام چیزوں کی تفصیلات سنّت سے ملتی ہیں۔ مثلاً قرآن کریم نے حکم دیا کہ نماز قائم کرو اور پھر یہ بھی بتا دیا کہ نماز کے مخصوص اوقات ہیں، اب یہ تفصیلات کہ ایک دن رات میں کتنی نمازیں ہیں، ہر نماز کا وقت کیا ہے اور اس میں کتنی رکعتیں ہیں، یہ باتیں سنّت کے ذریعہ معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ العدۃ فی اصول الفقہ ۱/۱۰۰ تا ۱۲۴

حضرت عمران بن حصینؓ کے پاس ایک شخص آیا، حضرت عمرانؓ نے اس کے سامنے حدیث نقل کی، اس شخص نے آپ سے کہا کہ ہمارے سامنے قرآن کے سوا کچھ بیان نہ کرو، اس پر حضرت عمرانؓ نے فرمایا:

''تم ایک احمق شخص ہو، کیا قرآن کریم میں تفصیل موجود ہے کہ ظہر کے فرض کی چار رکعتیں ہوتی ہیں اور ان میں آہستہ قرات کی جاتی ہے؟ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی تفصیلات کیا قرآن کریم میں ملتی ہیں؟ قرآن نے ان چیزوں کا حکم دیا ہے اور سنّت نے ان کی تفصیل بیان کی ہے''[1]۔

معلوم ہوا کہ سنّت قرآن کریم کو بیان کرتی ہے۔ اس کا اشارہ خود قرآن کریم میں ایک سے زائد جگہوں پر ملتا ہے مثلاً ارشادِ الٰہی ہے:

وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ [النحل ۱۶:۴۴]

ہم نے آپ پر کتابِ نصیحت اسی لیے اتاری ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے لیے اس کو کھول کھول کر بیان کر دیں۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا:

ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ [القیامة ۷۵:۱۹]

پھر ہمارے ہی ذمہ ہے اس کا بیان

فرائضِ نبوت کا ذکر کرتے ہوئے حق تعالیٰ جل شانہ ارشاد فرماتے ہیں:

یَتۡلُوۡا عَلَیۡهِمۡ اٰیٰتِهٖ وَ یُزَکِّیۡهِمۡ وَ یُعَلِّمُهُمُ الۡکِتٰبَ وَالۡحِکۡمَةَ [آل عمران ۳: ۱۶۴]

لوگوں پر اللہ کے کلام کی تلاوت کریں گے، ان کے اخلاق کو پاکیزہ بنائیں گے اور انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیں گے۔

۱۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۲۵

عام طور پر محدثین و مفسرین اس بات کے قائل ہیں کہ حکمت سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ سنت مطہرہ ہے جس کے ذریعہ لوگ قرآن کریم کے احکام کے عملی بیان کا مشاہدہ کریں گے۔ اس بیان کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایسے احکام کا بیان جو قرآن کریم میں صراحۃً مذکور نہیں۔

۲۔ کسی حکم کے عام مصداقات میں سے چند کو خاص کرنا۔

۳۔ کسی حکم میں مذکور الفاظ و تعبیرات کے حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لینا۔ جیسے امر کا صیغہ حقیقی معنی کے اعتبار سے اس کام کو واجب کر دیتا ہے جس کا اس صیغہ کے ذریعہ حکم دیا جا رہا ہے، اس صیغہ کو مجازی طور پر وجوب کے بجائے جواز کے لیے استعمال کرنا۔

۴۔ کلامِ الٰہی کی مراد اور اس کے متعین مصداق کی وضاحت کرنا۔ مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہوا:

وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ [الانعام ۶:۱۴۱]

جس دن (پھل توڑو اور کھیتی) کاٹو تو اللہ کا حق بھی اس میں سے ادا کرو۔

اس کلام الٰہی کی مراد واضح کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس حق سے مراد عشر یا خمس ہے جو زمین کی پیداوار پر دینا ضروری ہوتا ہے۔

۵۔ قرآن کریم کے کسی حکم کو منسوخ قرار دینا۔

بیان کی ضرورت

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں کسی حکم کے موجود ہونے کے بعد کسی بیان کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ ان ضرورتوں کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ بعض اوقات آیت میں اجمال ہوتا ہے اور اس اجمال کی وضاحت کے بغیر اس کو سمجھنا ممکن نہیں ہوتا مثلاً:

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ [النساء ۴:۲۴]

اوران (محرمات) کے سوا دوسری عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں۔

یہ آیت مجمل ہے اور بیان کے بغیر اس آیت کا مفہوم نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

۲۔ بعض اوقات لفظ اپنے حقیقی اور ظاہری معنی میں استعمال نہیں ہوسکتا، وہاں یہ بیان ضروری ہوتا ہے کہ یہاں لفظ اپنے مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا استعمال کیا ہے۔

اس مرحلہ پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے کسی عام حکم کو سنّت کے ذریعہ خاص کیا جا سکتا ہے یا نہیں، اس ضمن میں علامہ آمدیؒ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن کریم کے حکم کی تخصیص سنّت متواترہ سے کی جا سکتی ہے۔ البتہ سنّت غیر متواترہ کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔

علامہ شوکانیؒ نے **ارشاد الفحول** میں علامہ مکحولؒ اور علامہ یحییٰ بن کثیرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ سنّت کتاب اللہ کے صحیح مصداق کا فیصلہ کرتی ہے، کتاب اللہ سنّت کے مصداقات متعین نہیں کرتی [1]، یعنی سنّت قرآن کریم کے عام حکم کی تخصیص کے لیے اور اس کے مصداق کے تعین کے لیے ایک فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ اس سلسلہ میں رائے یا اجتہاد محض ایک احتمال کا درجہ رکھتے ہیں۔ اسی سے **السنة قاضية على الكتاب** [2] کا مفہوم بھی واضح ہوگیا کہ اس کا مقصد سنّت کو کتاب اللہ سے راجح یا اس پر حاکم قرار دینا نہیں ہے بلکہ فہم کتاب کے لیے اس کو اولین مصدر قرار دینا ہے۔

بیان کی اقسام

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت مطہرہ کے ذریعہ احکام ربانی کے بیان کی چند قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ بنیادی طور پر اس بیان کی تین قسمیں ہیں: قول سے، عمل سے اور تقریر سے بیان۔ اس ضمن میں قول سے بیان سب سے زیادہ راجح اور قوی سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ گزشتہ بحث سے واضح ہو چکا ہے۔ قول کے بعد فعل اور سب سے آخر میں تقریر کا مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ پھر ان اقسام کی مختلف شکلیں

۱۔ ارشاد الفحول ۱/۶۹

۲۔ حوالہ بالا ۱/۶۹

ہوسکتی ہیں:

۱۔ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی ایک شکل یہ ہوسکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا:

احلت لنا المیتتان و الد مان [1]

ہمارے لیے دومرداراوردوقسم کے خون جائز ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان (قول) مندرجہ ذیل آیت مبارکہ:

حُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ [المائدة ۵:۳]

تمہارے اوپرمرداراورخون حرام ہے

کا بیان ہے کہ دومردار یعنی مچھلی اورٹڈی اور دوخون یعنی کلیجہ اورتلی اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔

۲۔ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی دوسری شکل یہ ہوسکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم میں موجود کسی حکم کی مدت بیان فرمائیں مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان لاوصية لـــوارث [2] (وارث کے لیے وصیت نہیں ہے) قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم کی مدت متعین کررہا ہے:

اِنْ تَرَكَ خَيْرَنِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ [البقرة ۲:۱۸۰]

اگر مال چھوڑا جانے والا ہوتو ماں باپ اوررشتہ داروں کے لیے وصیت کرے۔

یہ حکم جس میں والدین اورقریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم دیا گیا تھا، ایک خاص وقت کے لیے تھااورآج وہ وقت پورا ہوگیا۔لہٰذااب "لاوصية لوارث" (یعنی وارث کے لیے وصیت نہیں ہے) کا قانون نافذ ہوگا۔

۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشادگرامی بعض اوقات خودآپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے

۱۔ سنن ابن ماجه، کتاب الاطعمة ،باب الكبد و الطحال ۲/۱۱۰۲

۲۔ سنن ابوداؤد ، کتاب الوصايا، باب ماجاء فی الوصیه لوارث ۲/۱۰۳

کسی فرمان کو منسوخ کرتا ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا مابدالكم (۱)

میں نے تم کو قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے سے منع کیا تھا، اب جب تک چاہو رکھو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے سابق فرمان کے لیے بیان بن رہا ہے۔

۴۔ تحریر کے ذریعہ بیان بھی بیانِ قولی (سنتِ قولی) میں داخل ہے۔ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو صدقات، دیت اور دوسرے احکام تحریر کروائے (۲)۔

۵۔ بعض اوقات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کسی غیر منصوص (ایسا حکم جو نص یعنی قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی فرمان نبوی میں منقول نہ ہو) کی وضاحت و بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت جحشؓ کو دم استحاضہ کے بارہ میں بتایا کہ یہ مرض کا خون ہے، حیض کا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے پہلے دم استحاضہ کا حکم منصوص نہ تھا یعنی اس کے بارے میں کوئی فرمان نبوی نہیں تھا۔

۶۔ فعل سے بیان کی صورت جیسے کہ پہلے گزر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے ذریعہ ﴿اقيموا الصلوٰة﴾ (یعنی نماز قائم کرو) کو بیان کیا۔

عمل سے بیان کی ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی حکم کو ہاتھ کے اشارہ سے بیان فرمائیں۔ مثلاً مہینے کے تیس یا انتیس دن بیان کرنے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا۔ ایک دفعہ دونوں ہاتھ کی دس انگلیوں سے تین مرتبہ اشارہ کیا اور دوسری دفعہ کے اشارہ میں تیسری مرتبہ نو انگلیوں سے اشارہ کیا (۳)۔

۷۔ تقریر سے بیان کی شکل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کا کوئی معمول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں

۱۔ صحيح مسلم، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عزوجل في زيارة قبر امه ۲/۲۷۸

۲۔ سنن نسائي، كتاب الديات، باب ذكر حديث عمرو بن حزمؓ ۸/۵۱

۳۔ صحيح بخاري، كتاب الصيام، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لانكتب ولانحسب ۳/۳۴

آیا اور آپ نے اس معمول کو برقرار رکھا یا منع نہیں فرمایا۔ مثلاً صحابہ کرامؓ باہمی کاروبار میں شرکت کرتے، مضاربت اور قرض کے معاملات، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے کسی بھی چیز کو منع نہیں کیا۔ یہ ممکن نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی غلط کام کو ہوتے دیکھیں اور پھر اس سے امت کو آگاہ نہ کریں (۱)۔

سنّت کی تشریعی حیثیت

امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک سنّت کی دو اقسام ہیں:

۱۔ سنن ہدیٰ : اس کا دوسرا نام سنن مؤکدہ ہے جو واجب سے قریب ہے۔ سنّت کی اس قسم پر عمل کرنے سے دین کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ سنّتیں شعائر دین میں سے ہیں جیسے جماعت، اذان، اقامت اور فرض نماز کے ساتھ پڑھی جانے والی سنن مؤکدہ۔

۲۔ سنن زوائد : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی عادات مبارکہ جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکثر پابندی کی ہو اور شاذ و نادر ہی کبھی چھوڑا ہو جیسے کپڑے بدلنے، سونے، کھانے پینے، سواری پر سوار ہونے اور اترنے کی عادات وغیرہ۔ اس قسم کی سنّتوں کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے لیکن نہ کرنے سے کوئی گناہ یا کراہت لازم نہیں آتی (۲)۔

افعالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بحث میں افعال کی جو قسمیں بیان کی گئی ہیں یہ ان میں سے تیسری قسم ہے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ساتھ سنّت کی دو شکلیں ہیں:

۱۔ پہلی شکل تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں ایک حکم دیا گیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اتباع کر کے دکھایا۔

۲۔ دوسری شکل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے مدعا اور کیفیتِ اداء کو بیان کیا کہ اس حکم سے مقصود و مرادِ الٰہی کیا ہے اور یہ حکم خاص ہے یا عام۔

۱۔ العدۃ فی اصول الفقہ ۱/ ۱۲۷

۲۔ کشف الاسرار ۶۲۲۔ حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۹۷

سنّت کی ان دونوں شکلوں کی اتباع تمام علماء، فقہاء، محدثین اور مفسرین کے نزدیک واجب ہے۔

اگر سنّتِ نبوی میں کوئی ایسا حکم مل رہا ہو جس کا براہ راست صراحتاً قرآن کریم میں ذکر نہ ہو تو امام شافعیؒ بعض علماء کا یہ موقف نقل کرتے ہیں کہ:

۱۔ قرآن کریم نے ہر ایسے موقع پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت فرض قرار دی ہے جہاں کتاب اللہ کا کوئی حکم نہ ہو۔

۲۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں اور آپ کی سنن مطہرہ میں کوئی ایسی سنّت یا کوئی ایسا عمل نہیں ہے جس کی کوئی نہ کوئی اصل قرآن مجید میں موجود نہ ہو، مثلاً خرید و فروخت کے تمام احکام مسنونہ کی بنیاد آیت ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة ۲:۱۸۸] (تم آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقے سے نہ کھاؤ) میں موجود ہے۔

۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر سنّت اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کردہ ہے لہٰذا وہ قرآن ہی کی طرح حجت ہے۔

۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت وہ حکمت ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں بارہا آیا ہے۔

اس بحث کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت فرض قرار دی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت خواہ کتاب اللہ کے کسی حکم پر عمل کی شکل میں ہو یا مستقل، وہ اللہ کے حکم سے مختلف نہیں ہوسکتی اور ہر حالت میں واجب الاطاعت ہے۔

ائمہ اصولیین کے نزدیک سنّت پر عمل کس حد تک ضروری ہے اور کس حد تک سنّت احکامِ شریعت میں مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اس کی تفصیلات کچھ اس طرح بیان کی جاسکتی ہیں:

۱۔ افعالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی قسم جو خالصتاً حرکاتِ بشریہ سے تعلق رکھتی ہے جیسے جسم کا حرکت کرنا وغیرہ، سنّت کی اس قسم کا اتباع واجب اور ضروری نہیں۔ البتہ اگر کوئی اس کا اہتمام کرے تو اس کے لیے اجر وثواب ہے۔

۲۔ وہ افعال جو عادت یا عبادت نہ ہوں بلکہ جبلی اور فطری ہوں جیسے قیام وقعود یا دوران سفر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی خاص جگہ پر قیام فرمانا، اس کا اتباع بھی بہتر ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان سفر کے دوران تلاش کر کے ان مقامات پر ٹھہرتے جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آرام فرمایا تھا(۱)۔

۳۔ ایسے افعال جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت تھی اور جن پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکثر و بیشتر عمل کیا، ان افعال کے ضمن میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ وہ امور ہیں جن کا تبلیغ و رسالت سے کوئی تعلق نہیں (۲)۔ ان امور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاج وطب سے متعلق ارشادات ہیں یا وہ امور بھی ہیں جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم عادتاً یا اتفاقیہ کرتے تھے یا بر سبیل تذکرہ کوئی بات فرماتے۔ ان طبعی امور کو سنّت کی تعریف سے نہیں نکالا جا سکتا کیونکہ یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کے لیے جو مخصوص طریق کار اپنایا ہے یا کسی مخصوص کیفیت کو اپنی عادت بنایا ہے، وہ کام، وہ طریق یا وہ کیفیت ناجائز، حرام، مکروہ یا ممنوع نہیں ہو سکتی۔ اگر اس میں کسی درجہ بھی ناپسندیدگی ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسے اختیار ہی نہ فرماتے اور اگر اختیار کر ہی لیتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع کر دیا جاتا کہ یہ کیفیت حق تعالیٰ جل وشانہ کی نظر میں ناپسندیدہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ترک کر دیتے۔ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی پہنی اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا استعمال ترک کر دیا اور اعلان فرما دیا کہ آئندہ میں اسے استعمال نہیں کروں گا (۳)۔ سونے کے زیورات کا استعمال مرد کے لیے اللہ تعالیٰ کو پسند نہ تھا، وحی کے ذریعہ آپ صلی

۱۔ الموطا ۳۲۳/۱

۲۔ حجۃ اللہ البالغۃ ۲۷۱/۱

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الاعتصام بالسنۃ، باب الاقتداء بافعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۱۹/۹

اللہ علیہ وسلم کو بتا دیا گیا اور آپ نے اسے چھوڑ دیا۔

ناجائز یا حرام کے مقابلہ میں یہ چیز فرائض اور واجبات میں سے بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ ان عادات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہتمام سے اختیار کیے رکھا لیکن امت کو ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا اور نہ یہ چیزیں تقرب الٰہی کی نیت سے کیں۔ یہ امور فرض یا واجب کی تعریف میں بھی داخل نہیں ہوئے۔ ناجائز وحرام یا فرض وواجب کے درمیان راستہ اباحت (جواز یا اجازت) کا ہے۔ اباحت کے متعلق فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ ایک حکم شرعی ہے۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ طبعی افعال اور فطری عادات اباحت کے حکم شرعی کے تحت آتے ہیں اور ہمارے لیے ان کی اتباع اور پیروی مندوب ومستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا، ان کے حق میں یہ کام مباح (جائز) ہو گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے امت کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا لیکن اپنے عمل (سنت) سے اس کو از خود اختیار کیا۔ گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے اس کو اختیار کرنے کی جانب کو ترجیح دے دی۔ امت کے حق میں یہ کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترجیح کی وجہ سے مباح سے نکل کر مندوب، مستحب یا پسندیدہ امور میں داخل ہو گیا۔

کسی شخص کے لیے پانی پینا، کھڑے ہو کر پینا یا بیٹھ کر پینا، دائیں ہاتھ سے پینا یا بائیں ہاتھ سے پینا، یہ سب امور مباح ہیں۔ ان میں سے کسی کو اختیار کرنے اور باقی کو چھوڑنے کا اختیار اسے حاصل تھا۔ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پانی پیا کرتے تھے اور دائیں ہاتھ سے پیتے تھے تو یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس کے حق میں بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر، دائیں ہاتھ سے یا بائیں ہاتھ سے، ہر دونوں کیفیات میں سے پہلی کیفیت کے لیے وجہ ترجیح موجود ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ اب وہ اسے اختیار کرے تو اس پر ثواب ہوگا اور اگر جان بوجھ کر مخالفت کرے یا اس طریقہ کے باوجود اس علم کے کہ سنت نبوی ہے، مذاق اڑائے تو موجب عذاب ٹھہرے گا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات مطہرہ کو سنّت کی تعریف سے خارج کر دینے یا اس کو مصدر شرعی نہ سمجھنے کا ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان افعال کو سنّت کی اس تعریف کی روشنی میں دیکھا گیا جو فقہاء نے کی ہے۔ فقہاء کی تعریف میں سنّت ایسے امور کو کہا جاتا ہے جن کو کرنے یا نہ کرنے میں ثواب یا عذاب نہ ہو اور عادات نبوی سے ہمیں کوئی شرعی حکم نہ معلوم ہوا ہو لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات مطہرہ کو سنّت کی تعریف سے خارج کرنے اور بحیثیت مصدر، احکام میں داخل نہ کرنے کا خیال درست نہیں کیونکہ شارع علیہ السلام کے ہر قول وفعل، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر نطق وگویائی یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سونے اور جاگنے میں ہمارے لیے کوئی نہ کوئی حکم شرعی ہے۔ کسی میں فرض، کسی میں واجب، کسی میں حرام، کسی میں مکروہ اور کسی میں مباح اور جائز۔ کسی چیز کا جائز یا مباح ہونا بھی احکام شرعیہ میں ہے۔

شیخ عبدالغنی حجیة السنة میں لکھتے ہیں:

> ''جاننا چاہیے کہ سعادت (خوش بختی اور کامیابی) کی کنجی اتباع سنّت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں ہے۔ ان تمام چیزوں میں جن کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صدور ہوتا تھا نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام حرکات وسکنات، حتیٰ کہ کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے، سونے جاگنے اور گفتگو کرنے کی ہیئت میں، یہ میں صرف ان آداب کے بارہ میں نہیں کہہ رہا ہوں جن کا تعلق عبادات سے ہے کیونکہ دوسرے امور میں بھی سنّتوں سے لاپرواہی برتنے کا کوئی جواز نہیں، بلکہ میں ان تمام امور کے بارے میں بھی کہہ رہا ہوں جن کا تعلق عادات سے ہے۔ انہی کی پیروی کرنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل اتباع ہوسکتی ہے''[1]۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت نہ صرف عبادات میں ہمارے لیے مصدر شرعی ہے بلکہ عادات واطوار اور آداب زندگی میں بھی ہمارے لیے شرعی مصدر کی

۱۔ حجیة السنة (زیر طباعت)

حیثیت رکھتی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات مطہرہ کی اتباع اور پیروی کے بغیر کیا ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ﴾[آل عمران ۳:۳۱] (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! لوگوں سے فرما دیں کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی اختیار کرو) پر عمل ہو سکتا ہے؟

سنّت کی استنادی حیثیت

سنّت کے مفہوم و مصداق، اقسام اور اس کی قانونی و تشریعی حیثیت پر بحث کے بعد ضروری ہے کہ اس کی استنادی حیثیت پر بحث کی جائے جسے سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ استنادی حیثیت کا مطلب کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، افعال و تقریرات ہم تک جس ذریعہ سے پہنچے ہیں وہ ذرائع کس حد تک قابل اعتبار ہیں۔ اگر یہ ارشادات ہم تک کتابوں کے ذریعہ پہنچے ہیں تو ان کتابوں کا مقام و مرتبہ کیا ہے اور مولف کتاب اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کس قدر واسطے ہیں، ان واسطوں میں کون کون لوگ شریک ہیں، وہ لوگ قابل اعتبار ہیں یا نہیں، قابل اعتبار ہیں تو کس حد تک؟ اس بحث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا:

۱۔ اصولِ روایت و درایت اور معیاراتِ جرح و تعدیل۔

۲۔ باعتبارِ اتصالِ سند (سند کا تسلسل) سنّت کی اقسام اور ان کی درجہ بندی۔

۳۔ باعتبارِ صحت (نقل کرنے والوں کے سیرت و کردار کی روشنی میں) سنّت کی اقسام اور ان کے مراتب۔

اس بحث سے اندازہ ہوگا کہ سنّت کی استنادی حیثیت کیا ہے اور بطور مصدر قانون اسلامی اس کی دلالت قطعی ہے یا ظنی۔

اصولِ روایت و درایت

علم اصولِ روایت و درایت میں کسی حدیث کی سند اور متن پر تحقیق کی جاتی ہے۔ اس علم کی

بنیاد قرآن مجید کی اس آیت سے فراہم ہوتی ہے:

يَـا اَيُّهَـا الَّـذِيْنَ اٰمَـنُوْآ اِنْ جَـآءَكُـمْ فَـاسِـقٌ بِـنَبَـاٍ فَتَبَيَّـنُوْا

[الحجرات ۴۹:۶]

اے مسلمانو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لائے تو اس کی اچھی طرح چھان بین اور تحقیق کر لیا کرو

اصول روایت میں راوی کے لیے معیارات جرح وتعدیل کے علاوہ سند کے تسلسل کو دیکھا جاتا ہے۔ اس پر بحث آئندہ اوراق میں آئے گی۔ درایت کی روشنی میں کسی روایت کو پرکھنے کے لیے حسب ذیل اصول بیان کیے جاسکتے ہیں:

۱۔ وہ روایت قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو۔

۲۔ واقعات ومشاہدات کے خلاف نہ ہو۔

۳۔ مسلّمہ عقلی اصولوں کے منافی نہ ہو۔

۴۔ حدیث متواتر اور تعامل صحابہؓ کے خلاف نہ ہو۔

۵۔ قطعی ویقینی اجماع کے خلاف نہ ہو۔

۶۔ عقل سلیم کے خلاف نہ ہو۔

۷۔ اوہام پرستی کی ترغیب سے پاک ہو۔

۸۔ معمولی گناہ پر بہت بڑے عذاب کی خبر نہ ہو۔

۹۔ مضمونِ روایت میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو جس کی توجیہ ممکن نہ ہو۔

۱۰۔ الفاظ کا مفہوم شانِ نبوت کے منافی نہ ہو۔

۱۱۔ ایسی پیش گوئی نہ ہو جس میں کسی واقعہ کے لیے ماہ وسال کا تعین ہو[1]۔

۱۲۔ اسے صرف ایک راوی روایت کرے حالانکہ اس میں کوئی ایسا واقعہ بیان کیا ہو جو وقوع پذیر ہوا ہوتا تو بہت سے لوگوں کو اس سے آگاہ ہونا چاہیے تھا۔

۱۔ فتح الملہم ۱/۱۶

روایت کو ان بنیادی اصولوں پر پرکھنے کے بعد متنِ روایت کا جائزہ لیا جائے گا کہ اس میں کوئی ایسا سقم تو نہیں جس کی تعبیر و توجیہ نہ ہو سکتی ہو، راوی نے الفاظِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ترتیب کو اسی طرح برقرار رکھا ہے یا اس میں کوئی تبدیلی کی ہے، راوی نے الفاظِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی طرف سے کسی لفظ یا الفاظ کا اضافہ تو نہیں کیا، اگر کیا ہے تو اس کی صراحت کی ہے یا نہیں۔

معیاراتِ جرح و تعدیل

درایتِ متن کے بعد راوی کی سیرت و کردار کا معیاراتِ جرح و تعدیل کی روشنی میں جائزہ لیا جاتا ہے اور تسلسلِ سند پر غور کیا جاتا ہے۔

کسی حدیث کو قابل اعتبار سمجھنے کے لیے اس کے اسناد (حدیث کو روایت کرنے والے افراد کے ناموں کے سلسلہ) کی ناقدانہ تحقیق ضروری ہے۔ یہ معلوم کیا جائے کہ راویوں (حدیث روایت کرنے والے) کے حالات زندگی کیسے تھے، وہ کس زمانہ اور مقام سے تعلق رکھتے تھے، ان کا ایک دوسرے سے کیا تعلق تھا، متن حدیث کی روایت میں ان کا حافظہ، صداقت و دیانت اور صحت کیسی تھی۔ محدثین اور علمائے جرح و تعدیل نے احادیث کے سلسلہ ہائے اسناد میں موجود رجال پر بہت کام کیا ہے۔ آج مسلمانوں کے پاس ''اسماء الرجال'' کے نام سے ایک ایسا علم ہے جس میں بے شمار لوگوں کے حالات محفوظ کر دیئے گئے ہیں اور نشاندہی کر دی گئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو روایت کرنے میں کون ثقہ ہے اور کون نہیں۔

اصول روایت میں جرح و تعدیل کے معیارات کو سمجھنا ناگزیر ہے کہ محدثین اور ائمہ اسماء الرجال نے راویوں کی جانچ پڑتال کے کیا طریقے اور کیا معیارات رکھے ہیں۔ ان معیارات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ قبول روایت میں ائمہ اسماء الرجال کس قدر کڑے معیار کے قائل ہیں۔

جرح و تعدیل کا مفہوم

جرح کے لغوی معنی بیان کرتے ہوئے علامہ ابن منظورؒ لکھتے ہیں: الجرحُ فیہ السلاح[1] کسی ہتھیار سے متاثر کرنا (زخمی کرنا)۔ جراح زخم کو کہا جاتا ہے اور جراحات اس کی جمع ہے۔ عربی زبان

۱۔ لسان العرب ۱/۵۸۶ بذیل مادہ جرح

میں لفظ جرح کے استعمال کے متعلق علامہ ابن منظورؒ کلامِ عرب کا ایک مقولہ نقل کرتے ہیں:

ویقال جرح الحاکم المشاهد اذا عثر منه علی ماتسقط به عدالته من کذب وغیره[۱]

کہا جاتا ہے کہ حاکم نے گواہ پر جرح کی یعنی جب حاکم کو شاہد کے متعلق کوئی اطلاع ملی ہوتا کہ اس جرح سے اس کی جھوٹ وغیرہ سے برأت ثابت ہو جائے۔

معلوم ہوا کہ کلامِ عرب میں تحقیق وتفتیش اور کسی شخص کے احوال کے متعلق دریافت اور جو گواہی یا خبر وہ دے رہا ہے اس کے متعلق معلومات کا حصول جرح کہلاتا ہے۔

تعدیل کا لفظ عدل سے مشتق ہے اور جور (ظلم) کی ضد ہے۔ عدل کا معنیٰ کسی شے کو اس کے صحیح مقام پر رکھنا اور تعدیل سے مراد کسی کو عدل قرار دینا ہے[۲]۔

اصطلاحی طور پر کسی روایت کے راوی کو عادل اور قوی قوتِ حافظہ کا مالک قرار دینا تعدیل اور کسی راوی کی قوت حافظہ یا اس کے کردار پر کسی ایسے ماہرفن کا طعن واعتراض جو تعصب بالاتر رہتا ہو، جرح کہلاتا ہے[۳]۔ راویوں کے حالات وکوائف پر لکھی جانے والی کتب جن میں راویوں کی تعدیل اور ان پر جرح کی جاتی ہے، کتب جرح وتعدیل کہلاتی ہیں۔

نواب صدیق حسن خانؒ علم جرح وتعدیل کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ یہ وہ علم ہے جس میں راویوں کی جرح اور ان کی تعدیل پر مخصوص الفاظ (اصطلاحات) کے ساتھ بحث کی جائے اور الفاظ کے اس فرق کی بنیاد پر مراتب قائم کیے جائیں[۴]۔ یعنی جرح وتعدیل کی چند مخصوص اصطلاحات وضع کر لی جائیں اور ان متعین اصطلاحات کو فرق مراتب کے لیے استعمال کیا جائے۔

اس علم میں ائمہ جرح وتعدیل روایت کرنے والے شخص کے کردار اور اس کی سیرت و

۱۔ لسان العرب ۱/۵۸۶ بذیل مادہ جرح
۲۔ حوالہ بالا ۱/۵۸۶ بذیل مادہ جرح
۳۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۴۹
۴۔ ابجد العلوم ۲/۲۲۱

طبیعت کی تحقیق کرتے ہیں۔ جہاں روایت کرنے کے لیے شرائط و آداب کا لحاظ رکھنا ضروری ہو وہاں شرائط اور کچھ آداب ہیں۔ کسی راوی پر جرح وتعدیل اسی شخص کی معتبر سمجھی جائے گی جو ان شرائط و آداب کا لحاظ رکھتا ہو۔

شرائط جرح وتعدیل

جارح (جرح کرنے والے) اور معدل (عادل قرار دینے والے) کے لیے کچھ شرائط ضروری ہیں۔ بقول مولانا عبدالحی لکھنوی ''تمہارے لیے ضروری ہے کہ اہل جرح وتعدیل میں کسی کی جرح پر کسی راوی کو مجروح کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لو بلکہ تم پر لازم ہے کہ تم اس معاملہ کی تحقیق کرو اس لیے کہ جرح وتعدیل ایک نازک اور مشکل معاملہ ہے اور تمہارے لیے جائز نہیں کہ کسی راوی پر ہر جرح کرنے والے کی جرح کو قبول کرلو''(۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جب تک جرح وتعدیل کرنے والا ضروری شرائط پوری نہ کرتا ہو اس وقت تک کسی راوی پر اس کی جرح قابل قبول نہیں ہے۔ یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ **علم وتقویٰ:** پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ ذی علم، متقی، صاحب ورع اور اہل صدق میں سے ہو۔ کسی پر جرح وتعدیل کرنا ایک شرعی فیصلہ ہے اور اس کا حق دار صرف وہی شخص ہوسکتا ہے جو علم و دانش رکھتا ہو، زہد وتقویٰ کی صفت سے متصف اور صدق کا عادی ہو(۲)۔

۲۔ **اسبابِ جرح وتعدیل کا عالم:** جارح و معدل کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ ان اسباب وعوامل کا بخوبی علم رکھتا ہو جن کی بناء پر کسی راوی کو مجروح یا ثقہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ بقول علامہ ابن حجر عسقلانی ''صرف اس شخص کا تزکیہ قبول کیا جائے گا جو اسباب تزکیہ کی معرفت رکھتا ہو تاکہ کوئی شخص ابتداء میں محض ظاہری احوال کو دیکھ کر بغیر امتحان وآزمائش کسی کو مزکی قرار نہ دے''(۳)۔

۱۔ الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل ص ۱۸
۲۔ منہج النقد ص ۹۳
۳۔ شرح نخبة الفکر ص ۲۳۷

۳۔ **تصرفاتِ کلام کا ماہر:** حدیث کے راوی پر جرح کرنے یا اسے عادل ثابت کرنے والے کے اندر یہ وصف بھی پایا جانا ضروری ہے کہ وہ کلام عرب کے تصرفات، اشتقاقات اور ابواب کی تبدیلی سے معانی کی تبدیلی کے علم پر پورا عبور رکھتا ہو۔ وہ کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں بھی استعمال کرتا ہو اور کسی ایسے لفظ سے جرح نہ کرتا ہو جو لفظ کسی عیب کو صراحتاً بیان کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو[1]۔

۴۔ **تعصب سے پاک ہو:** جارح یا معدل ہر قسم کی خاندانی، قبائلی یا علاقائی عصبیت سے پاک ہو اور جرح وتعدیل میں کسی قسم کے تعصب سے متاثر نہ ہوتا ہو[2]۔

۵۔ **متشدد نہ ہو:** ایسے جارح کی جرح بھی قابل اعتبار نہ ہوگی جو جرح کرنے میں تشدد کا مظاہرہ کرتا ہو اور کسی ادنیٰ وجہِ جرح کی بناء پر بھی راوی کو مجروح قرار دیتا ہو[3]۔

۶۔ **مجروح نہ ہو:** راوی پر جرح کرنے والا اگر ائمہ رجال کے نزدیک خود مجروح ہے تو اس کی جرح معتبر نہیں ہے[4]۔

آدابِ جرح وتعدیل

جارح ومعدل کے لیے مذکورہ بالا شرائط کے علاوہ جرح وتعدیل کے کچھ آداب وطرق بھی متعین کیے گئے ہیں۔ شرائط کی تکمیل کے بعد ان آداب کا پورا کرنا بھی جرح وتعدیل کو معتبر بنانے کے لیے ضروری ہے۔

۱۔ **تفسیرِ جرح کا بیان:** کسی راوی پر جرح کرنے کے لیے ضروری ہے کہ جارح وجہ جرح کی تفصیل کا ذکر بھی کرے۔ مبہم جرح، ائمہ جرح وتعدیل کے ہاں قابل قبول نہیں کیونکہ اسبابِ جرح تعداد میں محدود وقلیل ہونے کے علاوہ ان میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے جرح ثابت ہو جاتی ہے اور ایک سبب کا بیان آسان امر ہے۔ مزید یہ کہ اسباب جرح مختلف ہوتے ہیں، ایک سبب بعض

۱۔ منهج النقد ص ۹۴

۲۔ حوالہ بالا ص ۱۰۰

۳۔ مقدمة اعلاء السنن، قواعد فی علوم الحدیث ۱/۱۱۰

۴۔ مقدمة اعلاء السنن ۱/۱۰۹۔ الرفع والتکمیل ص ۱۸

ائمہ کے نزدیک جرح کی بنیاد بن سکتا ہے، وہی سبب دیگر ائمہ کے نزدیک وجہ جرح نہیں بن سکتا۔ البتہ تعدیل کی تفصیلات بیان کرنا ضروری نہیں کیونکہ وجوہِ تعدیل کثیر ہیں اور راوی عادل میں ان سب کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان سب کا ہر راوی کی تعدیل کے ساتھ بیان طوالت و اطناب کا موجب ہوگا[1]۔

۲۔ **اعتدال**: جرح و تعدیل، اعتدال اور میانہ روی پر مشتمل ہو جس سے راوی کو اس کے جائز مقام و مرتبہ پر رکھا جائے، نہ کسی کو اس کے اصل مقام سے بلند کیا جائے اور نہ کسی کو اس کے مرتبہ سے گرایا جائے[2]۔

۳۔ **بقدرِ ضرورت**: کسی راوی پر صرف اتنی جرح کی جائے جس قدر شرعی ضرورت و حاجت ہو، زائد از ضرورت یا بعد از ضرورت کسی پر جرح جائز نہیں۔ اسی طرح صرف اس راوی پر جرح کی جائے جس پر جرح کی ضرورت ہو یعنی کوئی ایسا راوی ہو جو روایتِ حدیث کو کثرت سے نقل کرنے والا ہو اور اس میں احتیاط کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دیتا ہو یا اس کی روایات دیگر راویوں سے متصادم ہوں[3]۔

اجتماع جرح و تعدیل

اگر کسی ایک راوی میں جرح و تعدیل دونوں جمع ہو جائیں تو کس کو ترجیح حاصل ہوگی؟ اس سلسلہ میں حسب ذیل صورتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ اگر جرح و تعدیل دونوں مبہم ہوں تو تعدیل کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ جرح کا مفسر ہونا شرط ہے۔

۲۔ اگر جرح مفسر اور تعدیل مبہم ہو تو جرح کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ وجہ جرح کی تفصیل جارح کے معدل پر علم میں فائق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اعلاء السنن ۱/۱۰۳

۲۔ منہج النقد ص ۹۵

۳۔ حوالہ بالا

۔ اگر جرح و تعدیل دونوں مفسر ہوں اور جارح متعصب و متشدد نہیں ہے تو جرح کو ترجیح حاصل ہوگی، بصورت دیگر تعدیل کو[1]۔

جرح و تعدیل کے ان احکام و آداب سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی راوی پر مبہم جرح قابل قبول نہیں ہوتی بلکہ اس کو مجروح قرار دینے کے بعد اس کی وجوہِ جرح کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ پھر یہ بات بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ جرح مفسر بھی ہر جرح کرنے والے کی معتبر نہیں بلکہ جرح کرنے والا اپنے اندر کچھ اوصاف کو پیدا کرنے والا، کچھ شرائط کو پورا کرنے والا، علمِ حدیث میں خصوصی مہارت و دسترس رکھنے والا اور رجالِ حدیث کا ادراک رکھنے والا ہو۔ مزید یہ کہ وہ الفاظ جرح و تعدیل اور ان کے استعمالات سے بھی بخوبی واقف ہو اور کسی راوی پر جرح یا تعدیل کا کوئی لفظ ثابت کرنے سے قبل جانتا ہو کہ یہ لفظ جن خصوصی معانی یا اوصاف کے حامل شخص کے لیے مستعمل ہے، وہ صفات اس راوی کے اندر موجود ہیں یا نہیں۔ ان شرائط، احکام اور آداب کے بعد وہ رجالِ حدیث کے اسماء، القاب، قبائل اور کنیتوں سے پوری واقفیت رکھتا ہو اور ناموں کی مشابہت اور کنیتوں کے ایک جیسا ہونے کی بناء پر کبھی غلطی، غفلت یا سہو میں مبتلا نہ ہو۔ اس کی جرح یا تعدیل کسی نسلی، قبائلی، خاندانی، مسلکی یا نظریاتی وابستگی یا عدم وابستگی کی بنا پر نہ ہو بلکہ اس قسم کے تمام تعصبات سے پاک ہو۔ ایسے جارحین یا معدلین کی جرح یا تعدیل معتبر نہیں ہوتی جن کا طریق کار یہ رہا ہو کہ اپنے مسلک، نظریہ اور رائے کی حمایت میں روایت کرنے والے تمام راوی عادل و صدوق اور مخالفت میں روایت کرنے والے تمام راوی غیر ثقہ و کذاب قرار دیے جاتے ہوں خواہ ان کے مجروح کردہ راوی کو ائمہ رجال کی ایک بڑی جماعت نے ثقہ اور ان کی عدل ثابت کردہ راوی کی جماعت کو ائمہ جرح و تعدیل نے مجروح ثابت کیا ہو۔

جرح و تعدیل کے ان آداب کے بعد ائمہ رجال سے جرح و تعدیل نقل کرنے کے لیے بھی فکری، مسلکی، نظریاتی، قبائلی اور خاندانی عصبیت سے پاک ہونا ضروری ہے۔ یہ نہ ہو کہ اپنے نظریہ کی حمایت میں نقل کرنے والے تمام راویوں کی عدالت میں جو کچھ کہا گیا ہے اسے نقل کر دیا

[1] منہج النقد ص ۹۵

جائے اور ان پر جو جرح کی گئی ہو اسے نظر انداز کر دیا جائے۔ اپنے مسلک ونظریہ کی مخالفت میں روایات کرنے والے راوی کی جرح میں ائمہ رجال سے جو کچھ منقول ہے اسے من وعن نقل کر دیا جائے اور تعدیل کے تمام اقوال یکسر نظر انداز کر دیئے جائیں۔ یہ علمی تقاضوں اور دیانت کے خلاف ہے۔

جرح وتعدیل اور نقل جرح وتعدیل کے ان آداب، احکام اور ان کی شرائط کی بحث کے بعد جرح وتعدیل کے مراتب کو واضح کیا جائے گا۔ اصولِ حدیث کی کتب میں ان مراتب کی بہت سی تفصیلات ملتی ہیں جن کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے، تاہم یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس باب میں بیشتر محدثین کرام کی اپنی اپنی اصطلاحات ہیں جو ان کی کتابوں کی ممارست سے واضح ہو جاتی ہیں۔

جرح وتعدیل کے ان معیارات کا مطلب یہ ہے کہ روایت کی صحت وثقاہت اور اس کی استنادی حیثیت کو پرکھنے کے لیے ائمہ اسماء الرجال نے راویوں کے لیے جو اوصاف یا جو اصطلاحات استعمال کی ہیں ان سے راوی کا کیا مقام متعین ہوتا ہے اور اس کی نقل کردہ روایت کس حد تک قابل اعتماد ہے۔

سنت کی استنادی حیثیت کے معیارات

سنت کی استنادی حیثیت کو پرکھنے کے تین معیارات ہیں:

۱۔　راوی کے اوصاف وکمالات کے لحاظ سے

۲۔　نقل کرنے والے راویوں کی تعداد کے لحاظ سے

۳۔　سلسلہ سند میں تسلسل کے برقرار رہنے یا نہ رہنے کے لحاظ سے

مذکورہ بالا معیارات سے سنت کی جو اقسام سامنے آئی ہیں ان پر اختصار کے ساتھ بحث کی جائے گی۔

راویوں کے اوصاف کے لحاظ سے خبر کی اقسام

سنت کو نقل کرنے والے راویوں کے اوصاف وکمالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے سنت کی

تنادی حیثیت کو درجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ صحیح لِذَاتِہٖ ۲۔ حَسن لِذَاتِہٖ

۳۔ صحیح لِغَیْرِہٖ ۴۔ حَسن لِغَیْرِہٖ

۔صحیح لِذَاتِہٖ

صحیح لذاتہ کی تعریف کرتے ہوئے علامہ ابن حجرؒ (م ۸۵۶ھ) لکھتے ہیں ''ایسی روایت جو ل عدل، مکمل حافظہ، سند کے اتصال کے ساتھ اور علت و شذوذ سے پاک ہو کر نقل ہو''(۱)۔

ڈاکٹر محمود طحان لکھتے ہیں ''روایت نقل کرنے والا ہر راوی مسلمان، بالغ اور عاقل ہو، ق اور معاشرہ کی اعلیٰ روایات کو پامال کرنے والا نہ ہو''(۲)۔

علامہ ابن اثیرؒ نے یہ اوصاف راوی میں ضروری قرار دیئے ہیں: اسلام، بلوغ، قوتِ فظ اور عدالت۔

ان تعریفوں پر غور کرنے سے محسوس ہوتا ہے کہ صحیح لذاتہ میں راوی کے اوصاف کا زیادہ تبار ہے۔

صحیح لذاتہ روایت کا حکم بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر طحان تحریر کرتے ہیں ''ائمہ حدیث کے ماع کے مطابق اس پر عمل واجب ہے۔ اصولیین اور فقہاء کے مطابق خبرِ صحیح شریعت کے دلائل و مادر میں سے ایک مصدر ہے، کسی مسلمان کے لیے اس کو ترک کرنے کی گنجائش نہیں''(۳)۔ معلوم ا کہ ڈاکٹر طحان کے مطابق مشائخ حدیث، علماء اصول فقہ اور ماہرین فقہ اس پر متفق ہیں کہ خبرِ صحیح مدرِ شرعی ہے، اس کا ماننا واجب اور ضروری ہے اور اس کو نہ ماننے یا چھوڑ دینے کی اجازت نہیں ہے۔ امت مسلمہ میں حدیث کی چھ معروف کتب، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابوداؤد، ن نسائی اور سنن ابن ماجہ احادیثِ صحیحہ کے مجموعات ہیں۔

۱۔ شرح نخبة الفكر ص ۵۱

۲۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۵۱

۳۔ حوالہ بالا ص ۳۵

۲۔ حَسن لِذَاتِہٖ

حَسن لذاتہ کی تعریف کرتے ہوئے امام ترمذیؒ (م۲۷۹ھ) لکھتے ہیں ''ہر وہ حدیث جس کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جس پر جھوٹ کا الزام ہو، حدیث شاذ نہ ہو اور ایک سے زائد سندوں سے منقول ہو۔''

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ حسن لذاتہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ''وہ خبر جو نقل عدل، مکمل حافظہ، سند کے پورے تسلسل کے ساتھ اور علّت وشذوذ سے پاک ہو کر نقل ہو، صحیح لذاتہ ہے اور اگر قوت حافظہ میں کوئی کمی آ جائے تو وہ حسن لذاتہ ہے''[۱]۔

علامہ ابن حجرؒ کی تعریف کے مطابق قوت حافظہ جو راوی کا وصف ہے، میں معمولی نقص کی وجہ سے خبر صحیح لذاتہ سے ایک درجہ کم ہو کر حسن لذاتہ کے مرتبہ پر آ جاتی ہے۔

شرعی مصدر اور فقہی استدلال کے اعتبار سے حسن لذاتہ کا حکم یا اس کا مرتبہ بیان کرتے ہوئے علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں ''مصدر قانون کے سلسلہ میں خبر حسن، خبر صحیح کی طرح ہے اگرچہ قوت سند کے اعتبار سے اس سے کم درجہ کی ہے، اس کو صحیح میں شمار کیا گیا ہے''[۲]، یعنی مصدر قانون اور فقہی استدلال کے طور پر حسن لذاتہ صحیح لذاتہ سے کم درجہ نہیں ہے۔ صرف راوی کی قوت حافظہ میں کسی قدر کمی کی وجہ سے حسن لذاتہ کی استنادی حیثیت صحیح سے کم درجہ کی ہے۔ بطور مصدر جس طرح صحیح لذاتہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح حسن لذاتہ کے انکار کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

۳۔ صحیح لِغَیْرِہٖ

صحیح لغیرہ کی تعریف علامہ ابن حجرؒ نے ان الفاظ میں کی ہے ''روایت میں صفات قبول یا اعلیٰ درجہ میں پائی جاتی ہوں گی یا نہیں۔ پہلی صورت میں یہ صحیح لذاتہ کہلائے گی اور دوسری صورت میں بھی یہ روایت خبر صحیح ہو گی لیکن صحیح لذاتہ نہ ہو گی''[۳]۔

۱۔ شرح نخبة الفكر ص ۷۰۔۷۱
۲۔ تدريب الراوی ۱/۱۶۰
۳۔ شرح نخبة الفكر ص ۵۲

معلوم ہوا کہ روایت اگر قبولیت کی تمام شرائط مکمل طور پر پوری کر رہی ہے تو وہ صحیح لذاتہ ہے اگر یہ کمزوری دوسری سندوں کی مدد سے دور کر دی جاتی ہے تو وہ صحیح لغیرہ ہوگی۔ اس سے ثابت ہوا کہ صحیح لغیرہ کا مرتبہ حسن لذاتہ سے اعلیٰ ہے۔

حسن لذاتہ کا حکم اوپر بیان کیا جاچکا ہے اور صحیح لغیرہ کا مرتبہ اس سے اعلیٰ ہے، تو جب حسن لذاتہ کے انکار کی گنجائش نہیں اور وہ باعتبار مصدر قانون صحیح لذاتہ کی طرح ہے تو قوت استدلال اور باعتبار مصدر قانون یہ بھی صحیح لذاتہ کی طرح ہے۔

۴۔ حسن لِغَیْرِہٖ

علامہ سیوطیؒ حَسن لغیرہ کی وتعریف میں لکھتے ہیں ''حَسن لغیرہ اس روایت کو کہتے ہیں جو چند ایسی ضعیف سندوں سے مروی ہو جن کے مجموعہ کو حَسن کہا جا سکتا ہو اور سند میں ضعف امانت دار اور سچے راوی کی قوت حافظہ میں کمزوری کی وجہ سے ہو''(۱)۔

یعنی حسن لغیرہ ایسی خبر کو کہا جائے گا جو چند ایسی سندوں سے منقول ہو جن میں سے کوئی الگ سند تنہا صحیح یا حسن کے مرتبہ پر نہ پہنچتی ہو اور ان تمام سندوں کا مجموعہ بھی حسن لغیرہ کے مرتبہ تک نہ پہنچتا ہو۔ لیکن سند میں کمزوری راوی کی قوت حافظہ یا ذہانت میں کمزوری کے باعث ہو جبکہ راوی کی صداقت و دیانت شک وشبہ سے بالاتر ہو۔

حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ حدیث عقائد، صفاتِ باری تعالیٰ، شرعی و فقہی احکام اور حلال و حرام میں تو مصدر قانون کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتی البتہ فضائل، کسی کام کے لیے ترغیب اور کسی کام سے روکنے کے لیے اسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

راویوں کے اوصاف کے لحاظ سے مذکورہ بالا چاروں اقسام پر غور کرنے کے بعد یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ راوی کی دیانت وامانت اور اس کی صداقت نقلِ خبر میں اہم ترین چیز ہے اور اس کے بعد اس کی ذہانت اور قوت حافظہ کا مرتبہ۔ قوت حافظہ میں ضعف کی صورت میں تو خبر صحیح لغیرہ یا

۱۔ تدریب الراوی ص ۱۷۶

حسن لذاتہ اور لغیرہ کے درجہ میں قابل قبول ہے لیکن راوی کی دیانت وصداقت میں اگر کوئی نقص پایا جائے اور اس کی ذات پر دیانت داری کے اصول وضوابط پامال کرنے کا الزام ثابت ہوتا ہے تب اس کی روایت قابل قبول نہیں۔ اسی طرح معیاراتِ تعدیل میں بھی غور کریں تو معلوم ہوگا کہ چوتھے اور پانچویں درجہ پر بھی جس راوی کو رکھا جارہا ہے اس کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ وہ امانت دار ہے، سچ اس کی زندگی میں پایا جاتا ہے۔ یعنی امانت ودیانت میں ادنیٰ درجہ کا نقص اور جھوٹ کا احتمال بھی راوی کو ان راویوں کی فہرست میں لے جاتا ہے جن کی روایت قابل قبول نہیں۔

راویوں کی تعداد کے لحاظ سے خبر کی اقسام

راویوں کے اوصاف کے علاوہ خبر نقل کرنے والے راوی ہر طبقہ میں کتنی تعداد میں موجود رہے، اس لحاظ سے بھی خبر کو کچھ قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ متواتر	۲۔ مشہور

۳۔ عزیز	۴۔ غریب

راویوں کی تعداد کی حسب ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱۔ ہر طبقہ (طبقہ صحابہؓ، تابعین، بعد کے محدثین) میں نقل کرنے والا ایک ہی آدمی ہو۔

۲۔ ہر طبقہ میں نقل کرنے والے دو افراد ہوں۔

۳۔ ہر طبقہ میں نقل کرنے والے کم از کم تین افراد ہوں۔

۴۔ ہر طبقہ میں کم از کم چار افراد ہوں اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی قید نہیں، لیکن اتنے افراد ہوں کہ عقل اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ اتنے افراد کسی غلط، جھوٹی یا خلاف واقعہ بات کو نقل کر رہے ہوں گے۔

پہلی صورت میں یہ خبر غریب اور خبر واحد، دوسری میں عزیز، تیسری میں مشہور اور چوتھی شکل میں خبرِ متواتر کہلائے گی۔ تواتر کی شرائط بیان کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں ''تواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے نقل کرنے والے کسی عددی قید سے بالاتر ہوں اور اس

قدر زیادہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً اور عادۃً ممکن نہ ہو''(۱)۔ پھر اگر تواتر سے الفاظ بھی وہی منقول ہوں تو وہ متواتر لفظی ہے اور اگر الفاظ مختلف ہوں مفہوم ایک ہی ہو تو وہ متواتر معنوی ہے۔

خبر متواتر کا حکم بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر صبحی صالح لکھتے ہیں ''اس بارہ میں محدثین میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ متواتر چاہے لفظی ہو یا معنوی، دونوں حتمی اور یقینی علم کا فائدہ دیتے ہیں''(۲)۔ ڈاکٹر طحان اس مفہوم کو اس طرح ادا کرتے ہیں ''یہ خبر ایسا یقین جازم پیدا کر دیتی ہے جیسے انسان نے وہ واقعہ بذات خود دیکھا ہو کہ جسے تسلیم کرنے پر عقلِ انسانی مجبور ہوتی ہے''(۳)۔ خبر متواتر ایسا یقین پیدا کرتی ہے کہ جیسے انسان کو اپنے ذاتی مشاہدہ پر یقین حاصل ہوتا ہے۔

خبر مشہور کا حکم بیان کرتے ہوئے علامہ عثمانیؒ لکھتے ہیں ''اس خبر سے نہ صرف غلبہ ظن بلکہ فی الجملہ یقین پیدا ہو جائے گا، گو ضابطہ قضاء میں وہ یقین نہ کہلائے گا لیکن دیانتاً اسے یقین کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کی جائے گی''(۴)۔

خبر متواتر مکمل یقین، خبر مشہور یقین اور خبر عزیز و غریب گمان (ظن) پیدا کرتی ہیں، لیکن اگر خبر عزیز و غریب نقل کرنے والے راوی صحیح لذاتہ، لغیرہ یا حسن لذاتہ کی شرائط پوری کر رہے ہوں تو یہ خبر بھی یقین کا درجہ پیدا کر سکتی ہیں۔

سند کے تسلسل کے اعتبار سے خبر کی اقسام

راوی سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پائے جانے والے واسطے سند کا تسلسل کہلاتے ہیں۔ سند میں یہ تسلسل مکمل طور پر موجود ہوتا ہے یا درمیان میں کہیں انقطاع پایا جاتا ہے۔ اگر سند مکمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک موجود ہو تو وہ روایت مرفوع متصل کہلاتی ہے اور اگر انقطاع

۱۔ شرح نخبة الفکر ص ۱۹، ۲۰

۲۔ علوم الحدیث و مصطلحہ ص ۳۰

۳۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۹

۴۔ فتح الملهم

ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ یہ انقطاع سند کے کس حصہ میں ہے:

۱۔ اگر سند کی ابتداء میں ایک یا دو راوی نہ ذکر کیے ہوں گے تو یہ منقطع کہلاتی ہے۔ مثلاً امام بخاریؒ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عمل نقل کیا اور اس میں اپنے سے حضرت ابو موسیٰؓ تک سند ذکر نہیں کی۔

۲۔ اگر سند میں صحابی راوی کا نام موجود نہ ہو البتہ تابعی تک تمام راویوں کے نام مذکور ہوں تو ایسی خبر مرسل کہلاتی ہے۔

۳۔ اگر سند میں کسی راوی کے عیب کو چھپانے کے لیے کسی راوی کا نام حذف کیا جائے تو وہ روایت مدلس کہلاتی ہے[1]۔

روایت حدیث میں خبر اسی صورت میں معتبر مانی جاتی ہے جب از اوّل تا آخر پوری سند ذکر کی جائے۔ اگر اس کا تسلسل درمیان سے کہیں سے بھی ٹوٹے تو ایسی روایت قابل اعتبار نہیں۔ البتہ کوئی صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی بات یا ایسا عمل نقل کرے جو اس نے براہ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ عمل کرتے ہوئے نہیں دیکھا بلکہ کسی دوسرے صحابی سے سنا اور نقلِ روایت کے وقت ان صحابی نے دوسرے صحابی کا نام نہیں لیا بلکہ براہ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ قول یا عمل نقل کیا، اس سے حدیث کے مرتبہ اور اس کے مصدر قانون ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ یا حضرت عبداللہ بن عباسؓ ایسے وقت کی کسی روایت کو نقل کریں جب وہ بہت چھوٹے تھے یا ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے تھے یا حضرت ابو ہریرہؓ ایسی روایت نقل کریں جو ان کے اسلام سے پہلے کی ہو۔ یہ روایات لازماً ان صحابہؓ نے کسی دوسرے صحابی سے سنی ہوں گی لیکن ائمہ محدثین اس مرسل کو بھی متصل مرفوع کے حکم میں داخل کرتے ہیں کہ کسی صحابی سے یہ ادنیٰ بھی توقع نہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے غلط یا خلاف واقعہ بات منسوب کرے گا[2]۔

۱۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۷۸

۲۔ حوالہ بالا ۶۶ تا ۷۸

الغرض جسم وروح سے مرکب اس انسان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام علیہم السلام کا سلسلہ شروع کیا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے کمال و معراج کو پہنچا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن عظیم جیسی کتاب عطا فرمائی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ زندگی کو قرآن عظیم کا عملی پیکر اور نمونہ قرار دیا۔ قرآن کریم کی ہر آیت، ہر لفظ بلکہ ہر حرف کا عکس آئینہ نبوی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بقول حضرت عائشہ صدیقہؓ :

کان خلقه القرآن

آپ کی عادت قرآن کا عمل تھی

اسی بات کو مولانا قاری محمد طیبؒ یوں بیان کرتے ہیں:

''اس قرآن حکیم کے مختلف مضامین اپنی اپنی نوعیت اور مناسبت کے مطابق سیرت کے مختلف الانواع پہلو ثابت ہوتے ہیں۔ قرآن میں ذات و صفات کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عقائد ہیں اور احکام کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال، تکوین کی آیتیں آپ کا استدلال ہیں اور تشریح کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حال، قصص و امثال کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبرت ہیں اور تذکیر کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موعظت، خدمت خلق کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبدیت ہیں اور کبریاء حق کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت، اخلاق کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حسنِ معیشت ہیں اور معاملات کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشرت، توجہ الی اللہ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلوت ہیں اور تربیتِ خلق اللہ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جلوت، قہر و غلبہ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جلال ہیں اور مہر و رحمت کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جمال، تجلیاتِ حق کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ ہیں اور ابتغاء وجہ اللہ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مراقبہ، ترکِ دنیا کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مجاہدہ ہیں اور احوال محشر کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا محاسبہ، نفس غیر کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بقائیت اور اثباتِ حق کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بقائیت، آنا

اور اَنتَ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شہود ہیں اور ھُوَ کی آیتیں آپ کی غیبت، نعیمِ جنت کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوق ہیں اور جحیمِ نار کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہم وغم، رحمت کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رجاء ہیں اور عذاب کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خوف، انعام کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکون وانس ہیں اور انتقام کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حزن، حدود و جہاد کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بغض فی اللہ اور امن وترحم کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حب فی اللہ، نزولِ وحی کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عروج ہیں اور تعلیم وتبلیغ کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نزول، تنفیذ اور امر کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت ہیں اور خطاب کی آیتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت وغیرہ وغیرہ۔ غرض کسی بھی نوع کی آیت ہو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی نہ کسی پیغمبرانہ سیرت اور کسی نہ کسی مقامِ نبوت کی تعبیر ہے''[1]۔

آپ کی ساری زندگی خواہ اس میں جلوت ہو یا خلوت، معیشت ہو یا معاشرت، عبادت یا معاملہ، خواب ہوں یا جاگتی حقیقت، ہر چیز قرآن کریم کی ہدایت کا عملی نمونہ ہے اور ہمارے لیے علم یقین، مصدر قطعی، اسوۂ حسنہ اور نمونہ کاملہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء محدثین اور ائمہ اسماء الرجال نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور اعمال، تقریرات و عادات کی حفاظت جس حزم وحتیاط سے کی، روایت و درایت کے اصول وضع کیے، معیاراتِ جرح وتعدیل پر راویوں کو پرکھا، سلسلہ سند کے تسلسل کو جانچا اور راویانِ حدیث کے اقوال وآثار کی جس طرح چھان بین کی، اس کی مثال پیش کرنا دیگر اقوام کے علوم وقوانین میں ممکن نہیں۔

یہ بات پورے وثوق، مکمل بھروسہ اور کامل اطمینان سے کہی جاسکتی ہے کہ احکام کے سلسلہ میں سنّت کی دلالت بالکل قطعی اور یقینی ہے۔ اس کو ظنی الدلالت قرار دینا نہ صرف اس مصدر قانون کو کمزور قرار دینے کے مترادف ہے بلکہ اس سے اوّلین مصدرِ قانون قرآن کریم کی معنویت پر بھی نعوذ باللہ حرف آتا ہے۔

[ڈاکٹر محمد سعد صدیقی]

۱۔ خطبات حکیم الاسلام ۱/ ۲۴۷۔۲۴۸

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آمدی، سیف الدین علی بن علی (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان

۳۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان

۴۔ ابن منظور، محمد بن مکرم (م ۷۱۱ھ)، لسان العرب، دارالمعارف، دارالصادر۔ بیروت

۵۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابوداود، دارالفکر، بیروت لبنان

۶۔ ابویعلی، محمد حسین الفراء (م ۵۶۰ھ)، العدۃ فی اصول الفقہ، الریاض ۱۹۹۰ء

۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان

۸۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ)، الکفایۃ فی علم الرویۃ، مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدرآباد دکن

۹۔ خطیب، محمد عجاج، السنۃ قبل التدوین، دارالفکر، بیروت ۱۹۸۱ء

۱۰۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)، تدریب الراوی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۷۹ء

۱۱۔ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم (م ۱۷۶۲ء)، حجۃ اللہ البالغۃ، دارالکتب الحدیثۃ

۱۲۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول، دارالفکر ۱۹۹۲ء

۱۳۔ صبحی صالح، الدکتور، علوم الحدیث و مصطلحہ، دمشق ۱۹۵۹ء

۱۴۔ صدر الشریعہ، عبیداللہ مسعود (م ۷۴۷ھ)، التوضیح مع التلویح، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی

۱۵۔ صدیق قنوجی، نواب، ابجد العلوم، المکتبۃ القدوسیۃ، لاہور

۱۶۔ طحان، محمود الدکتور، تیسیر مصطلح الحدیث، دارالقرآن الکریم ۱۹۷۹ء
۱۷۔ عبدالعزیز بخاری (م ۷۳۰ھ)، کشف الاسرار عن اصول فخرالاسلام البزدوی
۱۸۔ عبدالغنی عبدالخالق، الدکتور، حجیة السنة، اردو ترجمہ از محمد رضی الاسلام ندوی، عالمی ادارہ فکر اسلامی، اسلام آباد
۱۹۔ عتر، نور الدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، دارالفکر، بیروت ۱۹۸۱ء
۲۰۔ عثمانی، شبیر احمد (م ۱۳۶۹ھ)، فتح الملهم، المکتبة الرشیدیة کراچی
۲۱۔ عثمانی، ظفر احمد (م ۱۹۷۴ء)، مقدمة اعلاء السنن، قواعد فی علوم الحدیث، ادارة القرآن، کراچی
۲۲۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع السلامی، ادارة القرآن و العلوم الإسلامیة، کراچی
۲۳۔ لکھنوی، عبدالحیٔ (م ۱۳۰۴ھ)، الرفع و التکمیل فی الجرح والتعدیل، مطبع نوائے محمد، لکھنؤ ۱۳۰۱ھ
۲۴۔ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، موطا امام مالک، دارالفکر، بیروت لبنان
۲۵۔ محمد خضری بک، اصول الفقه، مکتبة التجاریة الکبریٰ، مصر
۲۶۔ محمد طیب قاسمی، قاری خطبات حکیم الاسلام، کتب خانہ مجیدیہ، بیرون بوہڑ گیٹ، ملتان
۲۷۔ محمد عمیم الاحسان البرکتی، التعریف الفقیه (القواعد الفقهیة)، صدف پبلی کیشنز، کراچی ۱۹۸۶ء
۲۷۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، دارالمعرفة، بیروت
۲۸۔ ملا علی قاری، علی بن سلطان (م ۱۰۱۴ھ)، شرح نخبة الفکر، کوئٹہ ۱۳۹۷ھ
۲۹۔ نسائی، احمد بن شعیب (م ۳۰۳ھ)، سنن النسائی، مکتبة التربیة العربی للدول الخلیج

فصل سوم

سنّت کی حجیت کا جائزہ

اللہ تعالیٰ نے اولادِ آدم کی فطرت اس طرح تشکیل دی ہے کہ وہ اپنی ہدایت اور راہنمائی کے لیے کتاب و ہدایت کے ساتھ عملی نمونہ کا خواہاں رہتا ہے، اسی مقصد کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے نبوت و رسالت کے لیے بھی اولادِ آدم ہی کو منتخب کیا کہ آدم کی اولاد کے لیے بہترین نمونۂ عمل اپنے ابنائے جنس ہی سے ممکن ہے۔ انسان کے لیے جنّات ہدایت کا سامان بن سکتے ہیں نہ حیوانات بلکہ فرشتے جو معصومیت میں اعلیٰ مقام رکھتے ہیں، جن کا وظیفۂ حیات صرف اور صرف اللہ کی تسبیح وتحمید ہے، وہ بھی انسانوں کی ہدایت کے لیے نمونہ نہیں بن سکتے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت حاصل تھی کہ وہ فرشتوں کو اپنا رسول بنا کر بھیج دیتا لیکن حکمتِ الٰہی کا تقاضا ہوا کہ انسانوں میں سے پیغمبر مبعوث کیے جائیں۔ ارشاد ہوا:

> لَوْكَانَ فِي الْاَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا [الأسراء۱۷:۹۵]
>
> اگر زمین میں فرشتے رہتے ہوتے، اس میں چلتے بستے تو پھر ہم ان پر آسمان سے فرشتے کو رسول بنا کر بھیجتے۔

یعنی اگر زمین پر انسانوں کے بجائے فرشتے آباد ہوتے اور ان کی ہدایت مطلوب ہوتی تو یقیناً فرشتوں ہی کو نبی بنا کر بھیجا جاتا لیکن زمین پر انسان آباد ہیں اور ہدایت بھی انہی کی مطلوب ہے۔ ان کی ہدایت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک انسان اللہ کی طرف سے پیغامِ ہدایت اور مکمل عملی نمونہ

لے کر آئے اور باقی تمام انسان اس پیغامِ ہدایت اور اس عملی نمونہ کی پیروی کریں تاکہ فلاح وکامیابی اور ہدایت کی منزل حاصل کرنے والے ہوں۔ یہ مطلوب صرف اسی صورت میں حاصل ہوسکتا ہے جب انسانوں ہی میں سے نبی اور رسول بنا کر بھیجے جائیں۔

مزید یہ کہ اللہ کے ان انبیاء علیہم السلام کی بعثت محض اس پیغام کو اُمت تک پہنچانے اور اس کتاب کو اُمت کے سامنے تلاوت کر دینے تک محدود نہ ہو بلکہ ان کی زندگی کا ایک ایک گوشہ، حیاتِ مبارکہ کا ایک ایک لمحہ، کتاب ہدایت کا عملی پیکر اور اُمت کے لیے مجسم نمونہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کے جس قدر بھی انبیاء علیہم السلام آئے، سب نے توحید والوہیت کے اقرار وایمان کو اپنی اتباع اور پیروی کی بنیاد بنایا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:

يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا [مریم ۱۹:۴۳]

اے میرے باپ! میرے پاس ایسا علم ہے جو تمہارے پاس نہیں ہے تو تم صرف میرے کہنے پر چلو، تم کو سیدھا راستہ بتاؤں گا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے فرمایا:

قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ [طٰہٰ ۲۰:۴۷]

ہم تیرے پاس تیرے رب کی جانب سے نبوت کا نشان لائے ہیں، اور ایسے شخص کے لیے سلامتی ہے جو سیدھی راہ پر چلے۔

یعنی جو سامانِ ہدایت ہم لائے ہیں، جو اس کی اتباع اور پیروی کرے گا، سلامتی حاصل کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح حضرت ھود، حضرت صالح، حضرت لوط اور حضرت شعیب علیہم السلام نے اپنی نبوت کا اعلان کرنے کے بعد اپنی اپنی اقوام کو یہی پیغام دیا کہ:

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ [الشعراء ۲۶:۱۰۸][1]

پس تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔

۱۔ مزید ملاحظہ ہو سورت الشعراء کی آیات: ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۹

غرضیکہ اللہ تعالیٰ کے جتنے بھی پیغمبر آئے، سب نے اپنی اپنی اُمت کو اللہ کی عبادت کی طرف بلایا اور عبادت کے لیے اسی طریقہ کو اختیار کرنے کا حکم دیا جس طریق زندگی پر وہ خود عمل پیرا تھے۔

انبیاء علیہم السلام کا یہ سلسلہ اپنے کمال ومعراج کو پہنچا، تربیتِ انسان اپنی انتہاء اور اپنے عروج پر پہنچنے والی ہوئی تو اللہ کے آخری پیغمبر، افضل الانبیاء امام الرسل محمد مصطفےٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس پوری کائنات پر رحمت بنا کر بھیجے گئے۔ انبیاء سابقین کی زندگیاں صرف ان کی امت کے لیے نمونۂ عمل تھیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو ساری انسانیت کے لیے نمونۂ عمل بنایا گیا۔ انبیاء سابقین علیہم السلام کی زندگی وقت وزمانہ میں محدود تھی، احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی وقت و زمانہ کی حدود سے ماورا قیامت تک کے لیے نمونۂ عمل بنا دی گئی۔ انبیاء سابقین علیہم السلام کی زندگی اوران کی زندگی کے ایک ایک عمل بلکہ ان پر نازل ہونے والی کتاب کی بھی اللہ نے خود حفاظت نہیں کی لیکن پیغمبر آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب کی خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے حفاظت کا اعلان ہوا اور پھر نہ صرف یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوی زندگی کا ایک ایک گوشہ اور ایک ایک لمحہ محفوظ کرلیا گیا بلکہ جن لوگوں نے اس کو روایت کیا، ان کی زندگیاں بھی محفوظ ہوگئیں۔ آج رجال کی کتابوں میں ہزاروں نہیں لاکھوں راویانِ حدیث کے احوال محفوظ ہیں اور یہ صرف اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا کوئی عمل نقل کرنے کی انہیں سعادت حاصل ہوئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی، آپ کا طریق عمل اور آپ کی سنت ہمارے لیے کس طرح حجت اور قانون ہے، قرآن کریم نے اس پر کس طرح واضح ہدایات دی ہیں، اس پر ذیل میں بحث ہوگی:

سنت کی حجیت، قرآن کی روشنی میں

قرآن کریم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی حجیت پر جن اسالیب سے بحث کی ہے

انہیں حسبِ ذیل الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے:

انسانیت کی ابتداء وانتہاء اطاعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

قرآنی تعلیمات پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ انسانیت کی ابتداء ایمان سے ہوتی ہے۔ قرآن کے نزدیک اہلِ کفر وشرک صفِ انسانیت سے خارج اور جانوروں کی فہرست میں داخل ہیں بلکہ از روئے قرآن وہ جانوروں سے بدتر ہیں۔ ایسے لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے کہ جو اللہ کی آیات کو جھٹلاتے ہیں اور کفر وشرک کی راہ اختیار کرتے ہیں، قرآن کہتا ہے:

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ [الاعراف ۷:۱۷۹]

یہ لوگ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی بدتر۔

اسی طرح ایک ایسے شخص کے متعلق جس نے اپنی نفسانی خواہشات کو اپنا معبود بنالیا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت وفرمانبرداری سے دست کش ہوکر کفر وطاغوت کی راہ اختیار کی، اس کا حکم بیان کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے:

اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبِيْلًا [الفرقان ۲۵:۴۴]

یہ لوگ تو جانور جیسے بلکہ ان سے بدتر ہیں

اللہ تعالیٰ نے جانور کو قوتِ عقلیہ سے محروم رکھا، اس کو حق و باطل میں فرق وامتیاز کی اور حق کو پہچاننے کی فہم وصلاحیت اور ادراک عطا نہیں فرمایا، جبکہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے قوتِ عقلیہ عطا فرمائی، فہم وادراک کی اعلیٰ صلاحیتیں ودیعت فرمائیں اور اسی قوت عقلیہ کی بناء پر اسے اس بات پر مامور کردیا کہ وہ حق کو پہچان کر اس کی پیروی کرے اور باطل کو باطل جان کر اس سے بچنے کی صلاحیت کو بروئے کار لائے۔ اگر کوئی انسان اپنی اس قوتِ عقلیہ سے جو اس کے اور ایک حیوان کے درمیان وجہ فرق وامتیاز ہے، کام نہیں لیتا اور حق کی راہ اختیار نہیں کرتا وہ نہ صرف جانوروں کی صف میں داخل ہو جائے گا بلکہ ان سے بھی بدتر ہو جائے گا کہ ایک قوت وصلاحیت کے ہوتے ہوئے بھی اسے بروئے کار نہیں لا رہا۔ معلوم ہوا کہ انسان، انسانوں کی صف میں اسی وقت داخل ہوگا جبکہ اللہ کی آیات، اس

کے احکام اور فیصلوں پر ایمان لائے۔ پھر جب اس ایمان کی شرائط و احکام، اہلِ ایمان کی علامتیں اور نشانیاں دیکھی جائیں تو معلوم ہوگا کہ ایمان اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا، جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت نہ کی جائے بلکہ ایمان کی دولت اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی، جب تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فیصلہ، ہر قول اور ہر فعل کی اطاعت کے لیے برضا و رغبت سرِ تسلیم خم نہ کر لیا جائے۔ اس فیصلہ پر عمل کرنے میں کسی قسم کا تذبذب، شک، تردد یا عار محسوس کرنے والا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک دائرۂ ایمان سے خارج ہے اور ایسا خارج ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے مومن نہ ہونے کو اپنی ربوبیت کی قسم کھا کر بیان کرتا ہے کہ جس نظامِ ربوبیت کے تحت ساری کائنات کا وجود قائم ہے، جس ربوبیت کی اساس و بنیاد پر اس عالم میں ہر جاندار و بے جان شئے اپنا وجود قائم کیے ہوئے ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْۤ اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا [النساء ۴:۶۵]

آپ کے رب کی قسم، ایسے لوگ ہرگز مومن نہیں، جب تک یہ بات نہ ہو کہ آپس میں جو جھگڑا ہو، اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرائیں اور پھر اس تصفیہ سے اپنے دل میں کوئی تنگی نہ پائیں اور اسے پورا پورا تسلیم کرلیں۔

معلوم ہوا کہ انسان اپنا شرف و امتیاز اسی صورت میں برقرار رکھ سکتا ہے کہ وہ اللہ پر ایمان لائے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بطیبِ خاطر اطاعت و پیروی کرے۔ بصورتِ دیگر وہ اپنے تشخص، دیگر مخلوقات میں اپنی برتری، اپنے شرف و امتیاز اور حتیٰ کہ اپنے لقب ''احسن تقویم'' کو بھی ختم کرنے والا ہوگا۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْۤ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ، ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ [التين ۹۵:۴تا۶]

ہم نے انسان کو بلاشبہ بہترین مخلوق بنایا اور پھر قعرِ مذلت کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈال دیا مگر اس قعرِ مذلت سے وہ لوگ محفوظ رہے جو ایمان لائے اللہ پر اور

نیک اعمال کیے۔

حصولِ انسانیت کے لیے انسان کو ایمان اور عملِ صالح کی ضرورت ہے اور ایمان کے لیے اطاعتِ رسول کی۔ ابتداء و آغاز کے بعد انجام کار اور نتیجہء اعمال کا مسئلہ ہوتا ہے، اس حوالہ سے جب ہم قرآنی تعلیمات پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے انجام کار میں وہی لوگ کامیاب و کامران ہیں جو اللہ کی رضا اور خوشنودی حاصل کرنے والے ہیں:

رَضِیَ اللّٰهُ عَنۡهُمۡ وَ رَضُوۡاعَنۡهُ ذَالِكَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِيۡمُ [المائدة ۵:۱۱۹]

اللہ تعالیٰ ان سے راضی وخوش اور یہ اللہ تعالیٰ سے راضی وخوش ہیں اور یہ بڑی بھاری کامیابی ہے۔

ثابت ہوا کہ انسانیت کی معراج، انسان کی کامیابی اور اس کی فوز وفلاح اللہ کی رضا میں پوشیدہ ہے۔ یہ ایک فطری اور جبلی امر ہے کہ ہر چیز اپنے محبوب سے خوش ہوتی ہے۔ انسان اس چیز کو دیکھ کر خوش ہوتا ہے جس سے اسے محبت ہو۔ اللہ کی رضا اور خوشنودی ہمیں تب حاصل ہوگی جب ہمیں اللہ تعالیٰ سے محبت ہو اور اللہ تعالیٰ ہم سے اپنی رضا کا اعلان اسی صورت میں کرے گا جب اسے ہم سے محبت ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی رضا و خوشنودی کے حصول کے لیے ہمارے ذمہ دو امور واجب ہو گئے:

۱۔ اپنے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت پیدا کرنا اور اپنے اعمال سے اسے ثابت کرنا۔

۲۔ اللہ کی محبت حاصل کرنا۔

ان دونوں امور کو قرآن نے ایک ہی لڑی میں پرو دیا اور ایک کام مخلوق کے ذمہ لگا دیا۔ اس کام کو سرانجام دے کر مخلوق اپنے خالق سے محبت کا ثبوت بھی پیش کرنے والی ہوگی اور اپنے خالق و مالک کی محبت حاصل کرنے والی بھی اور وہ کام یہ ہے:

قُلۡ اِنۡ كُنۡتُمۡ تُحِبُّوۡنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوۡنِیۡ يُحۡبِبۡكُمُ اللّٰهُ وَيَغۡفِرۡلَكُمۡ ذُنُوۡبَكُمۡ

[آل عمران ۳:۳۱]

اے نبی کریم! آپ ان سے کہیں کہ اگر تم اللہ سے محبت کے مدعی ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا اور تمہاری لغزشات کو معاف کر دے گا۔

اللہ تعالیٰ کی محبت کے حصول کا ایک واحد طریقہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و پیروی کی جائے۔ اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے بغیر مخلوق اپنے خالق سے محبت کا ثبوت پیش کر سکتی ہے اور نہ اس کی محبت کو حاصل کر سکتی ہے۔ مزید براں فوز و کامیابی کے حصول کا صراحتاً یہ طریقہ بھی ذکر کیا گیا ہے:

وَمَنۡ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوۡلَهٗ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزاً عَظِيۡماً [الاحزاب ۳۳:۷۱]

جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا، سو وہ بڑی کامیابی کو پہنچے گا۔

اب یہ بات واضح ہو گئی کہ انسانیت کی ابتداء و آغاز بھی اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں مضمر ہے اور اس کا حسنِ انجام، فلاح و کامیابی بھی اتباع رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں پنہاں ہے۔ قرآن کریم ایسے لوگوں کی ندامت و شرمندگی کا ذکر کرتا ہے جو اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت نہیں کرتے تھے، ارشاد ہوا:

يَـوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوۡهُهُمۡ فِىۡ النَّارِ يَقُوۡلُوۡنَ يٰلَيۡتَنَا اَطَعۡنَا اللّٰهَ وَ اَطَعۡنَا الرَّسُوۡلَا

[الاحزاب ۳۳:۶۶]

جس روز دوزخ میں ان کے چہرے الٹ پلٹ کیے جائیں گے، یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔

جب یہ کفار و منکرینِ رسول جہنم کے عذاب میں مبتلا کیے جائیں گے تو ان پر یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے گی کہ اگر ہم اپنی دنیاوی زندگی میں اپنی نفسانی خواہشات کے بجائے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے تو اس المناک، تکلیف دہ اور دائمی عذاب میں مبتلا نہ

ہوتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی رضا و خوشنودی اور جنت کی نعمتوں کو پانے والے ہوتے۔

ایمان کی بنیاد اتباعِ سنّت

قرآن کریم کی متعدد آیات میں ایمان باللہ کے ساتھ ایمان بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ ان آیات سے یہ بات سامنے آ جاتی ہے کہ ایمان باللہ کی تکمیل ایمان بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی ہے:

فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَاِنْ تُؤْمِنُوْا وَ تَتَّقُوْا فَلَكُمْ اَجْرٌ عَظِيْمٌ

[آل عمران ۳:۱۷۹]

ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسولوں پر، اگر تم ایمان لائے اور تقویٰ اختیار کیا تو تمہارے لیے بہت بڑا بدلہ ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ [النساء ۴:۱۳۶]

اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان قائم رکھو۔

قَدْ جَآءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَاٰمِنُوْا خَيْرًا لَّكُمْ

[النساء ۴:۱۷۰]

تمہارے پاس آیا اللہ کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم حق کے ساتھ تمہارے رب کی جانب سے، پس تم اس پر ایمان لاؤ۔ یہی تمہارے لیے بہتر ہے۔

فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ [النساء ۴:۱۷۱]

اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لاؤ اور اللہ کو تین نہ قرار دو۔

فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ

[الاعراف ۷:۱۵۸]

ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ خود بھی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔

علماء نے ایمان کے معنی ان الفاظ میں بیان کیے ہیں:

ھو التصدیق بما علم مجئی الرسول به ضرورة اجمالا فیما علم اجمالا و تفصیلا فیما علم تفصیلاً (1)

جن چیزوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لانے کا واضح طور پر علم ہو جائے تو اجمالی چیزوں کی اجمالاً اور تفصیلی چیزوں کی تفصیل کے ساتھ تصدیق کرنے کو ایمان کہتے ہیں۔ گویا ایمان کی بنیاد اس بات پر ہے کہ انسان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر قول، فعل اور تقریر کی تصدیق کرے۔ ان کا انکار ایمان کے خلاف ہے اور یہ انکار انسان کو ایمان کی حدود سے نکالنے والا ہوگا۔

قرآن کریم انہی لوگوں کو اہلِ ایمان تصور کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان رکھتے ہوں۔ ارشاد ہوا:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ إِذَا كَانُوْا مَعَهٗ عَلٰى أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَأْذِنُوْهُ [النور ۲۴:۶۲]

بلاشبہ مسلمان وہی ہیں جو اللہ پر اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائیں اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی ایسے کام پر ہوتے ہیں جس کے لیے جمع انہیں کیا گیا ہے تو (ضرورت پڑنے پر) جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت نہیں لے لیتے، جاتے نہیں۔

ایمان کا یہ مفہوم اُوپر گزر چکا کہ ایمان محض اس چیز کو مان لینے کا نام نہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں بلکہ ایمان کی بنیاد ان تمام باتوں کی تصدیق ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہم تک پہنچیں خواہ وہ وحی متلو کی شکل میں ہوں یا وحی غیر متلو کی صورت میں، ان تمام چیزوں کی تصدیق اور ان کو حجت ماننا ایمان ہے۔ اس بات کو اگر فلسفیانہ نظر سے دیکھیں تو یہ کہا

۱- فضل الباری ۱/۲۴۲

جائے گا کہ یہ موجبہ کلیہ ہے۔ ایمان تمام چیزوں کے ماننے کا نام ہے اور اس کی نقیض اور ضد سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ کسی ایک چیز کا انکار بھی کفر ہوگا۔ اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی چیزوں میں سے ایک حصہ پر ایمان رکھتا ہے اور دوسرے کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتا تو اس کا ایمان نامکمل ہے۔

قرآن کریم نے انبیاء سابقین اور مومنین کے ایمان کی حقیقت بیان فرماتے ہوئے کہا ہے:

آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ. كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُّسُلِهٖ [البقرة ۲:۲۸۵]

ایمان رکھتے ہیں رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کا جو ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے اور مومنین بھی، سب کے سب ایمان رکھتے ہیں اللہ کے ساتھ اور اس کے فرشتوں کے ساتھ اور اس کی کتابوں کے ساتھ کہ ہم اس کے پیغمبروں میں سے کسی میں تفریق نہیں کرتے۔

غرضیکہ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ایمان باللہ کے ساتھ ایمان بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ ایمان بالرسول کا تصور اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت نہ کی جائے۔ محض تصدیق سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔ اس ضمن میں بعض اہلِ علم اس غلطی کا شکار ہوئے کہ ایمان کے لیے محض تصدیق کافی ہے، اطاعت ضروری نہیں۔

مولانا سیّد بدر عالم اس غلطی کی نشاندہی کرنے کے بعد تصدیق کے ساتھ اطاعت کے امر کو ضروری قرار دینے کی دو وجوہ بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''اولاً تو اطاعت کے بغیر ایمان ہی حاصل نہیں ہوسکتا، دوم قلبی تصدیق حاصل ہو جانے کے بعد یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ اطاعت کا عہد دل میں نہ پیدا ہو جائے۔ جو شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا عہد نہیں کرتا، یقیناً وہ دل میں تصدیق

بھی نہیں کرتا اسی بناء پر ہرقل بادشاہ کو مسلمان نہیں کہا گیا حالانکہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کھلی محفل میں تصدیق کر لی تھی، اگر چہ اپنی قوم کی برہمی دیکھ کر بعد میں بات ادھر ادھر کر دی تھی۔ اسی طرح حضرت ابو طالب کی تصدیق بھی ان کے اشعار سے ثابت ہوتی ہے، اس کے باوجود جمہور اُمت نے ان کا ایمان تسلیم نہیں کیا۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہزار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی ہو لیکن جب ان کے دل نے معمولی انسانوں کی خاطر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنا قبول نہیں کیا تو ان کو مسلمان کیسے کہہ دیا جائے (۱)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی گفتگو

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَاغَوٰی وَمَایَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی [النجم ۵۳:۱تا۴]

قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے! یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ کے رہنے والے نہ راہ (حق) سے بھٹکے، نہ غلط راستہ ہو لیے اور نہ آپ اپنی خواہش نفسانی سے بات بناتے ہیں۔ آپ کا ارشاد وحی ہے جو آپ پر بھیجی جاتی ہے۔

اس آیت مبارکہ کو نقل کرنے کے بعد مولانا کاندہلویؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ستارہ اپنی ایک معین رفتار پر چلتا ہے، ذرہ برابر ادہر یا ادہر نہیں ہو پاتا اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آسمانِ نبوت و رسالت کے ایک ستارے ہیں۔ جو راہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مقرر فرما دی ہے اس سے ذرہ برابر آگے پیچھے نہیں ہو سکتے اور جس طرح ظاہری ستاروں کا نظام محکم ہے اسی طرح بلکہ زائد باطنی اور روحانی ستاروں کا نظام محکم ہے (۲)۔

مندرجہ بالا آیت کے صحیح مفہوم اور اس کی مراد تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ضروری

۱۔ بدرعالم، حجیتِ حدیث ص ۲۱

۲۔ کاندھلوی، حجیتِ حدیث ص ۲۸، ۲۹

ہے کہ ''نطق'' (گفتگو) کے لفظ کے معنی سمجھے جائیں۔ امام راغب اصفہانیؒ (م ۵۰۶ ھ) ''نطق'' کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **الاصوات المقطعة التی یظهرها اللسان و تعیها الاذان** (۱) منقطع آوازیں جو زبان سے ظاہر ہوں اور کان انہیں محفوظ کریں۔

امام راغبؒ کے بیان کردہ اس مفہوم سے بات سمجھ میں آتی ہے کہ نطق جن اصوات کو کہا جاتا ہے ان میں انقطاع موجود ہوتا ہے وہ مسلسل نہیں ہوتیں، جبکہ قرآن کریم کی قرأت و تلاوت میں آواز کا تسلسل برقرار رہتا ہے۔ مزید یہ کہ ان اصوات کے اندر ترتیب کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا جبکہ قرآن کریم کی تلاوت کرنے والی صورت ایک خاص ترتیب کے ساتھ اور ایک نظم کے ساتھ منظم ہوتی ہے۔ اس تسلسل اور نظم و ترتیب کی بناء پر قرآن کریم کے پڑھنے کو نطق سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن کریم کے تلفظ کے لیے حسب ذیل الفاظ استعمال کیے گئے ہیں:

قرأت، تلاوت، ترتیل

قرأت کے معنی امام راغبؒ نے یہ بیان کیے ہیں: **ضم الحروف والکلمات بعضها الی بعض فی الترتیل** (۲)۔ پڑھتے وقت ایک حرف کو دوسرے حرف اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ سے ملانا۔

اسی طرح ترتیل کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا: **اتساق الشئی وانتظامه علی استقامة** (۳)۔ یعنی کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ استقامت اور نظم و ضبط کے ساتھ ملانا۔

ان معانی پر غور کرنے سے ان الفاظ کی حسب ذیل خصوصیات سامنے آتی ہیں:

۱۔ حروف اور الفاظ کا ملانا

۲۔ ترتیل و ترتیب کا لحاظ

۳۔ حروف و الفاظ کو کسی خاص نظم کے تحت ملانا

۱۔ المفردات فی غریب القرآن ص ۴۹۷، بذیل مادہ نطق

۲۔ حوالہ بالا ص ۴۰۲

۳۔ المفردات فی غریب القرآن ص ۱۸۷

۴۔ تلفظ میں استقامت وتسلسل

قرآن کریم کے اس انداز واسلوب سے یہ بات واضح ہوئی کہ قرأت قرآن کے لیے لفظ استعمال کیا جاسکتا ہے جو درج بالا خصوصیات کا یا ان میں سے اکثر کا حامل ہو۔ جب لفظ نطق کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں یہ خصوصیات نہیں پائی جاتیں، لہذا اس کو قرأت قرآن یا تلفظِ قرآن کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے نہ صرف قرآن کریم بلکہ کسی بھی آسمانی صحیفہ یا کتاب کے پڑھنے یا اس کا تلفظ کرنے کے لیے لفظ نطق استعمال نہیں کیا۔ قرآن کریم میں نطق کا لفظ گیارہ مرتبہ استعمال ہوا ہے، ان مقامات کے جائزہ اور سیاق وسباق سے اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ نطق قرآن کریم میں کن کن معنی کے لیے استعمال ہوا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں لفظ نطق تین مرتبہ استعمال کیا گیا ہے اور تینوں مرتبہ اس کی نسبت بتوں کی جانب کی گئی۔ سورت الصّٰفّٰت میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بتکدہ میں اس وقت گئے جبکہ تمام مشرکین اپنے کسی میلہ میں گئے ہوئے تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان بتوں سے مخاطب ہوکر فرمایا:

اَلَا تَأْكُلُوْنَ مَالَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ [الصّٰفّٰت ۳۷:۹۱]

کیا تم کھاتے نہیں ہو، تم کو کیا ہوا تم تو بولتے بھی نہیں ہو۔

بعد ازاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان بتوں کو توڑ دیا اور قوم کے استفسار پر فرمایا:

فَسْئَلُوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ [الانبیاء ۲۱:۶۳]

سو ان (ہی) سے پوچھ لو (نا) اگر یہ بولتے ہوں۔

اس پر قوم نے جواب دیا:

لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هٰٓؤُلَآءِ يَنْطِقُوْنَ [الانبیاء ۲۱:۶۵]

(اے ابراہیم علیہ السلام!) آپ کو یہ تو معلوم ہی ہے کہ یہ بت بولتے نہیں۔

تین مقامات پر لفظ نطق قیامت کے واقعات کے سیاق وسباق میں واقع ہوا ہے جن میں

سے دو مقامات پر روزِ قیامت نطق (گفتگو) کی نفی کی گئی ہے اور ایک مقام پر قیامت کے وقوع کو نطق سے تشبیہ دی گئی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ

[الذاریات۵۱:۲۳]

تو قسم ہے آسمان اور زمین کے پروردگار کی، وہ (قیامت) برحق ہے جیسا تم باتیں کرتے ہو۔

انسان آپس میں ایک گفتگو کرتا ہے اور اس کلام کے وجود کا اسے یقین ہوتا ہے، اسی طرح قیامت کا یقین دل میں ہونا چاہیے۔

جن دو مقامات پر قیامت میں نطق کی نفی کی گئی ہے وہ حسب ذیل ہے:

ایک مقام پر قیامت کے مختلف احوال ایک بلیغ پیرائے میں بیان کیے گئے اور ہر مقام پر قیامت کا انکار کرنے والوں کے لیے خرابی و خسارہ بیان کیا گیا۔ اس موقع پر قیامت کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ارشاد فرمائی:

هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُوْنَ [المرسلات۷۷:۳۵]

یہ وہ دن ہوگا جس میں لوگ نہ بول سکیں گے۔

اسی طرح ایک موقع پر ارشاد فرمایا گیا:

وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوْا فَهُمْ لَا يَنْطِقُوْنَ [النمل۲۷:۸۵]

اور (اب وہ وقت ہے کہ) ان پر وعدہ (عذاب کا) پورا ہوگیا کہ (دنیا میں) انہوں نے (بڑی بڑی) زیادتیاں کی تھیں، سو وہ لوگ بات بھی نہ کرسکیں گے۔

قیامت کے دن کے متعلق دیگر آیات میں کلام اور گفتگو کا ذکر ہے اور ان دو آیات سے گفتگو کی نفی کی گئی ہے اس کی ایک وجہ علامہ آلوسیؒ (م ۱۲۷۰ھ) یوں بیان کرتے ہیں کہ قیامت کا دن ایسا دن ہوگا جس میں کچھ عرصہ و وقت کلام و گفتگو کی جا سکے گی اور کچھ مدت گفتگو کی ممانعت ہوگی یا

سکت نہ ہوگی۔ علامہ آلوسیؒ اس کی ایک اور بلیغ اور قرین قیاس وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آیت ﴿ يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾ میں نطق نہ ہونے سے مراد ایسا نطق ہے کہ جو انہیں نفع پہنچا سکے اور وہ گفتگو جو ان کو نفع نہ پہنچا سکے ایسی ہے جیسے انہوں نے گفتگو کی ہی نہیں (۱)۔

دو مقامات پر قرآن کریم نے نطق کا لفظ نامۂ اعمال کے لیے استعمال کیا ہے کہ جب تمام لوگوں کی زندگیوں کے اعمال کا واضح طور پر اعلان کر دیا جائے گا۔

ارشاد ہوا:

وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ [المومنون ۲۳:۶۲]

اور ہمارے پاس ایک دفتر (نامۂ اعمال کا) محفوظ ہے جو ٹھیک ٹھیک سب کا حال بتائے گا اور لوگوں میں (ذرا) ظلم نہ ہوگا۔

هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ [الجاثية ۴۵:۲۹]

(اور کہا جاوے گا کہ) یہ (نامۂ اعمال) ہمارا دفتر ہے جو تمہارے مقابلہ میں ٹھیک ٹھیک بول رہا ہے۔

اوران دونوں مقامات پر نطق سے مراد ظاہر کر دینا ہے۔

قیامت کے دن انسانی اعضاء خود اس انسان کے خلاف گواہی دیں گے۔ اس پر انسان ان اعضاء سے سوال کرے گا کہ تم نے ہمارے خلاف گواہی کیوں دی، جس پر وہ اعضاء کہیں گے:

اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ [حم السجدة ۴۱:۲۱]

ہم کو اس اللہ نے گویائی دی جس نے ہر چیز کو گویائی دی۔

قرآن کریم کی ان تصریحات، نطق کے ان استعمالات اور نطق کی لغوی تشریح سے چند امور سامنے آتے ہیں جس سے نطق کے مفہوم و استعمالات کے سمجھنے میں آسانی ہوگی:

۱۔　نطق کا لفظ قلیل ترین گفتگو اور محض چند کلمات کی ادائیگی پر بھی صادق آ جاتا ہے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں بتوں سے نطق کی نسبت کی گئی کہ وہ چند کلمات کی

۱۔　روح المعانی ۲۹/۱۷۷

ادائیگی سے بھی قاصر و عاجز ہیں۔

۲۔ نطق جس گفتگو کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اس کا مربوط ہونا ضروری نہیں جیسا کہ نطق کی لغوی تشریح سے واضح ہوا۔

۳۔ ان مقامات میں سے کسی ایک مقام پر بھی نطق کا لفظ تلاوتِ کتاب یا کسی لکھی ہوئی چیز کے پڑھنے کے لیے استعمال نہیں ہوا۔

۴۔ ان میں سے ہر مقام پر اللہ تعالیٰ نے نطق کی نسبت مخلوق کی جانب کی ہے۔ کسی بھی مقام پر اپنی گفتگو یا اپنے کلام کو نطق سے تعبیر نہیں کیا۔

۵۔ نطق کا لفظ قرآن کریم یا کسی آسمانی کتاب کی تلاوت و قرأت یا اس کے تلفظ کے لیے کسی جگہ استعمال نہیں کیا گیا۔

ماہرینِ لغت کی آراء کی روشنی میں نطق کی اس لغوی وضاحت اور قرآن کریم میں مختلف مقامات پر اس کے استعمالات سے یہ بات واضح ہوئی کہ قرآن کریم نے اس لفظ کو کسی بھی موقع پر مربوط اور طویل کلام یا گفتگو کے لیے استعمال نہیں کیا۔ لہذا یہ کہنا کہ ینطق سے اللہ کی وحی مراد ہے، نہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی گفتگو، درست نہیں ہے۔

اطاعتِ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم

قرآنِ کریم میں بیس سے زائد مقامات پر اللہ تعالیٰ اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، ان آیات کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اطاعت کے لفظی معنی پر گفتگو کی جائے۔ مشہور ماہرِ لغت علامہ ابنِ منظورؒ (م ۷۱۱ھ) لکھتے ہیں: الطوع نقیض الکره [1] طوع، کرہ (زبردستی) کی ضد ہے۔ گویا اطاعت اس اتباع اور پیروی کو کہا جاتا ہے جو خوشی اور رضامندی کے ساتھ ہو۔

''مدالقاموس'' میں لفظ طوع کی وضاحت ان الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے:

طاع، یطاع Each of these verb may be rendered, he

۱۔ لسان العرب ۲/۲۷۲

was or became obedient or he obayed.[1]

امام راغبؒ (م۵۰۲ھ) المفردات میں لکھتے ہیں: الانقیاد و یضادہ الکرہ قال (أتیا طوعاً او کرھا)[2] (طوع سے مراد سرِ تسلیم خم کرنا ہے، اور اس کی ضد کرہ (زبردستی) آتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو فرمایا: تم آؤ خوشی کے ساتھ یا مجبوری میں)۔ معلوم ہوا کہ طاعت کے لفظ میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ یہ انقیاد و تسلیم کسی بیرونی جبر و اکراہ کے نتیجہ میں نہ ہو بلکہ انسان کے اندر پائے جانے والے اس جذبہ کی وجہ سے ہو جو اس کو کسی حکم کی پیروی پر آمادہ کرتا ہے۔ قرآن کریم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو مستقل اطاعت قرار دیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کی اتباع اور پیروی کو ایمان کے لیے ضروری اور لازمی قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُه' اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا [الاحزاب ۳۳:۳۶]

کسی مسلمان مرد یا عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ کیا ہو تو وہ اس میں کوئی تذبذب کا مظاہرہ کرے اور جس نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی وہ بلاشبہ مکمل گمراہ ہوا۔

اس آیت میں یہ بات سمجھائی جا رہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ فرما دیں، اس فیصلہ سے کسی مسلمان مرد و عورت کو انحراف کا اختیار ہے اور نہ اس کو قبول کرنے میں کسی تذبذب کے اظہار کا۔ اس کی وجہ یہ ارشادِ ربانی ہے ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ [النساء ۴:۶۴] کسی رسول کی بعثت و رسالت کا مقصد ہی یہ ہے کہ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کی جائے، اگر اس کی اطاعت نہ کی جائے تو اس کی رسالت کا مقصد ہی فوت ہو

۱۔　مدالقاموس ص ۱۸۹۱

۲۔　المفردات فی غریب القرآن ص ۳۱۰

جاتا ہے۔ قرآنِ کریم میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے بارہ میں ارشاد ہوتا ہے:

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ [النساء ۴:۸۰]

جس نے اللہ کے رسول کی اطاعت کر لی، اس نے اللہ کی اطاعت کر لی۔

جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ایک ہی راستہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرے۔ اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو شعار بنائے۔ اس کے بغیر وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا حق ادا کر سکتا ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے مطیع ہونے کا ثبوت پیش کر سکتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ سے محبت کا ثبوت بھی وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور پیروی کے ذریعہ ہی پیش کر سکتا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ [آل عمران ۳:۳۱]

آپ کہہ دیجئے کہ اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے، تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

ائمہ مفسرین نے اس آیت کی جو تشریح و وضاحت کی ہے اس سے اس نظریہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی مشوروں یا ذاتی رائے سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کی نافرمانی بھی کی جا سکتی ہے اور اطاعت صرف نبوی فیصلوں کی ضروری ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ) اس آیت کی وضاحت میں لکھتے ہیں: پس یہ آیت تمام امور پر حاوی ہے اس طرح جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ کریں تو کسی کو بھی اس کی مخالفت کی گنجائش نہیں اور نہ کسی رائے اور قول کے اختیار کرنے کی[1]۔

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ اس آیت مبارکہ کی توضیح یوں کرتے ہیں: یہ بات پوشیدہ نہیں کہ یہ آیت کریمہ دو قسم کے فیصلوں پر مشتمل ہے، اللہ تعالیٰ کے فیصلے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بھی اللہ تعالیٰ کے فیصلہ سے الگ ایک مستقل حجت ہے۔ اگر صرف اللہ تعالیٰ کا فیصلہ اور حکم کافی ہوتا تو اس کے ذکر کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے

۱۔ تفسیر القرآن العظیم ۳/۴۹

فیصلہ کے ذکر کی علیحدہ ضرورت نہ تھی (۱)۔

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے، اس اتباع میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دو علیحدہ علیحدہ حیثیتیں نہیں بنائی گئیں کہ ایک آپ کی ذاتی حیثیت ہے اور ایک آپ کی نبوی حیثیت۔

قرآن کریم کی تعلیمات ہوں یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، ضروری یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے قبول کیے جائیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ فیصلہ نبوی کو طوعاً وکرھاً قبول نہ کریں بلکہ مکمل خوشی، یکسوئی اور بشاشتِ قلبی سے قبول کریں اور ایسے لوگ ارشاد ربانی کے مطابق: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء ۴:۶۵] دائرہ ایمان سے باہر ہیں۔ اسی کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں ارشاد فرمایا:

والذی نفسی بیدہٖ لایؤمن احدکم حتّٰی یکون ھوٰہ تبعاً لما جئت بہٖ (۲)

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کی خواہشات اس چیز کے تابع نہ ہو جائیں جسے میں لے کر آیا ہوں۔

مندرجہ بالا آیت اور حدیث دونوں سے کسی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں نظامِ نبوت یا ذاتی رائے کی تقسیم کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ جب قرآن نے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تقسیم بیان کی، نہ صحابہؓ نے اس کا لحاظ رکھا تو آج اس طرح کی تقسیم کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ایک اسوۂ کاملہ

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [الاحزاب ۳۳:۲۱]

تحقیق تمہارے لیے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں عمدہ نمونہ ہے۔

۱۔ کاندھلوی، مقدمۃ الحدیث (مخطوط) بحث حجیتِ حدیث

۲۔ مرقاۃ شرح مشکوۃ، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ۱/۳۳

امام راغبؒ (م۵۰٦ھ) اسوۃ کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: وھی الحالة التی یکون الانسان علیھا فی اتباع غیرہ ان حسنا وان قبیحاً[1] اسوہ انسان کی اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے اتباع اور پیروی میں وہ اپنے لیے اختیار کرے خواہ وہ حالت اچھی ہو یا بری۔ یعنی لفظ اسوۃ میں خود اتباع کا مفہوم پایا جاتا ہے پھر حسنة کی صفت کے بعد اس میں مزید تاکید پیدا کر دی گئی کہ اسوۃ بذاتِ خود قابلِ اتباع اور پیروی کے لائق چیز ہے وہ اگر اللہ تعالیٰ کی نظر میں بھی اچھا ہو تو اس کا اتباع عقلاً مزید واجب ہو جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو اسی معنی میں امت کے لیے اسوہ قرار دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اتباع اور پیروی میں انسان کی جو حالت وکیفیت ہوتی ہے اگر اس کا مشاہدہ کرنا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں کرو اور پھر اس کی اتباع اور پیروی کرو تو گویا تم اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور پیروی کرنے والے ہو جاؤ گے۔ اردو میں اسوۃ کا ترجمہ نمونہ سے کیا جاتا ہے یعنی اگر تم کو خدا کی اطاعت و پیروی کا عملی، زندہ اور مکمل نمونہ دیکھنا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دیکھ لو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اللہ تعالیٰ کی اطاعت و پیروی کی ایک واضح اور مکمل تصویر ہے۔

مولانا کاندھلویؒ لکھتے ہیں ''اللہ تعالیٰ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو فقط اس لیے نہیں بھیجا کہ وہ فقط بندوں تک اللہ کا پیغام پہنچا کر اپنی منصبی خدمات سے فارغ ہو جائیں بلکہ وہ من جانب اللہ اُمت کے لیے معلم، ہادی، مصلح اور مربی بلکہ اسوہ حسنہ بنا کر بھیجے گئے ہیں تاکہ ان کا ہر قول، ہر فعل، ہر بیان و سکوت امت کے لیے حجت اور مشعل ہدایت ہو اور اللہ کے بندوں کو معلوم ہو جائے کہ اللہ کی اطاعت اس طرح کرو جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھتے ہو''[2]۔

حافظ ابن کثیر (م۷۷۴ھ) فرماتے ہیں: یہ آیت کریمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال کے اتباع میں ایک بڑی اصل اور دلیل ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے

۱۔ المفردات فی غریب القرآن ص ۱۴ بذیل مادہ

۲۔ کاندھلوی، حجیتِ حدیث ص ۳۳-۳۴

احزاب کے دن مسلمانوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبر و استقامت کا حکم دیا[1]۔ یعنی اگر چہ آیت کا شانِ نزول ایک خاص محل اور واقعہ ہے لیکن یہ حکم محض اس واقعہ کے ساتھ خاص نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اس واقعہ میں قابل پیروی ہے، باقی احوال میں نہیں بلکہ یہ حکم عام ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ و مرحلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا اتباع از روئے آیت ہمارے لیے از بس ضروری ہے۔

دوسرا قابل غور امر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو ہمارے لیے نمونہ بنایا۔ بالفاظ دیگر قرآن ایک تحریری دستاویز (Document) ہے اور اس کی عملی شکل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے جسے عرف عام میں اسوۂ حسنہ کہا جاتا ہے۔

قرآن انسانی زندگی کے لیے ایک مکمل اور جامع دستاویز ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا قرآن کی طرح اس کا عملی نمونہ بھی جامع ہے یا نہیں؟ ابتدا اس سوال کے جواب میں دو صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں: اثبات یا نفی۔ اگر ہمارا جواب نفی میں اور ہم یہ دعویٰ کریں کہ نمونہ کامل نہیں تو اس میں دو احتمالات پیدا ہوتے ہیں: اولاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق یہ نمونہ ایک کامل و مکمل اور جامع نمونہ بنایا تھا مگر دنیا میں آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ مکمل نہیں ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے علام الغیوب اور علم کی تمام وسعتوں پر حاوی ہونے سے انکار پر مبنی ہے۔ حالانکہ قرآن کہتا ہے:

> يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُوْنَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَاشَآءَ.
>
> [البقرة ۲:۲۵۵]
>
> وہ جانتا ہے وہ تمام چیزیں جو ان کے سامنے ہیں، اور وہ تمام چیزیں جو ان کے پیچھے ہیں اور اس کے احاطۂ علمی سے کوئی چیز باہر نہیں سوائے اس کے جس کو وہ چاہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ یہ نمونہ مکمل و جامع نمونہ نہیں مگر اس سے زیادہ

۱۔ تفسیر القرآن العظیم ۳/۴۷۴

جامع نمونہ بنانے پر وہ نعوذ باللہ قادر نہ تھے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ قدرت میں نقصان لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّ اللّٰہَ عَلَی کُلِّ شَیْئٍ قَدِیر [البقرۃ ۲:۲۰]

بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کو نامکمل مان کر اللہ تعالیٰ کی دو صفات یعنی صفت علّام الغیوب اور صفتِ قدرت میں شک، تردد یا انکار کی صورت پیدا ہوتی ہے اور جو شخص اللہ کی کسی ایک صفت میں شک و تردد رکھتا ہے، دائرۂ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات پر بلا کسی شک و تردد کے ایمان کامل اور یقین صادق ہو۔ ایمان کا اعلیٰ مقام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر اس قدر پختہ یقین ہو کہ گویا وہ خدا کو دیکھ رہا ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ان تعبداللّٰہ کانک تراہ [1] یعنی عبادت کی معراج یہ ہے کہ تو اس طرح عبادت کرے کہ تو خدا کو دیکھ رہا ہے اور یہ بات یقین کامل کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

اگر ہمارا جواب اثبات میں ہو اور ہم اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کامل مان لیں تو ہمیں اس کی حجیت کو تسلیم کرنا ہوگا۔ اس کے بغیر قرآن پر عمل تو درکنار اس کا سمجھنا بھی مشکل بلکہ ناممکن ہو جائے گا۔ صحیح بخاری میں کتاب الصلوٰۃ کی ابتداء میں ایک طویل حدیث نقل کی گئی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ واقعہ معراج میں پنجگانہ نماز کی فرضیت کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام امام بنے اور دو دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازیں پڑھوائیں، پہلے دن تمام نمازیں شروع وقت میں اور دوسرے دن تمام نمازیں آخر وقت میں پڑھوائیں اور اس کے بعد فرمایا: بھذا امرت۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے اس لفظ کے معنی ت کے زبر کی صورت میں یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی انہی اوقات میں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ت کے پیش کی صورت میں جو ایک روایت ہے، معنی یہ ہوں گے کہ مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک ان اوقاتِ صلوٰۃ کو پہنچانے کا حکم اسی طرح

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الایمان، باب سوال جبریل علیہ السلام

کیا گیا تھا[1]۔

بہر حال صیغہ مخاطب کا ہو یا متکلم کا، اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنّت اللہ یہی ہے کہ اپنے احکام واوامر، عبادات وطاعات کے طریقے، اوقات اور آداب اس طرح سکھائے جاتے ہیں کہ ایک فرشتہ ان اعمال کو بجا لا کر دکھاتا ہے اور اس کے وہ تمام اعمال حکمِ خداوندی کے تابع ہوتے ہیں اور نبی پر ان کا اتباع ایسے ہی واجب ہوتا ہے جیسے کسی قولی وحی کا۔

یہ طریقہ نبی کے لیے اپنے احکام کی وضاحت وتفصیل کا تھا۔ امت کے لیے یہ طریقہ متعین کیا گیا کہ انبیاء علیہم السلام کے تمام اعمال وافعال کو اُمت کے لیے ہر حالت میں قابلِ تقلید بنا دیا اور واضح کر دیا کہ نبی کا کوئی قول اور فعل اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہٹ کر یا اس کا مخالف نہیں ہوتا اور نبی کی تمام حرکات وسکنات، بیداری کی اور حالتِ نوم کی صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کے تابع ہیں اور جس طرح نبی پر اس فرشتۂ معلّم کا اتباع ضروری ہے کہ وہ حکم خداوندی پر نازل ہوا ہے، اُمت پر اسی نبی کا اتباع واجب وضروری ہے کہ وہ بھی مامور من اللہ اور معصوم من اللہ ہے۔ آیاتِ قرآنیہ کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقام فرشتوں سے بڑھ کر اور عالی تر ہے۔ لہٰذا جب فرشتے کی اطاعت انبیاء علیہم السلام کے لیے بحکم الٰہی خاص حالات میں ضروری ٹھہری تو انبیاء علیہم السلام کی اطاعت اُمت کے لیے لازماً واجب ہوگی۔

قرآن کریم کی ان واضح وصریح آیات اور ان کی تشریح وتوضیح سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّتِ مطہرہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ اُمت کے لیے مطلقاً واجبِ اتباع واطاعت ہے۔ یہ قرآن کریم کے فہم، اس پر عمل اور عملی شکل میں متشکل دیکھنے کے لیے اوّلین بنیاد واساس کی حیثیت رکھتی ہے۔ قرآن مجید میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز کو بلند کرنے پر اعمال کے ضائع ہونے کی سزا کا بیان، ہر اس چیز کو لینے کا حکم جسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا، جس سے منع فرما دیا اس سے رک جانے کا حکم اور نزولِ قرآن کا مقصد ﴿تبین للناس﴾ [النحل ۱۶:۴۴] یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن کو لوگوں کے سامنے

۱۔ فتح الباری ۵/۲

بیان کرنا، ان تمام حقائق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن کریم اُمت کے دل و دماغ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق زندگی کی عظمت کو اُجاگر کرنا چاہتا ہے اور یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ اُمتِ محمدیہ کے افراد قرآنِ کریم کی عظمت، اللہ تعالیٰ کے احکام کی حرمت اور ان پر اطاعت و مداومت سنّتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کیے بغیر حاصل نہیں کر سکتے۔

اللہ تعالیٰ کی توحید و الوہیت کے اقرار کے بغیر یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے بغیر انسان کسی بھی صورت میں اپنے آپ کو مؤمنین کی صف میں شامل نہیں کر سکتا۔ نبوت و رسالت کے اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے ہر نبی اور پیغمبر نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت و رسالت کی خبر دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع اور پیروی کا نہ صرف حکم دیا بلکہ تاکید و تلقین فرمائی۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت و رسالت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کریم میں ارشاد ہوا:

> يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ [الصّف ۶:۶۱]
>
> اے بنی اسرائیل! میں تمہارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا آیا ہوں کہ مجھ سے پہلے جو تورات آ چکی ہے، اس کی تصدیق کرنے والا ہوں اور میرے بعد جو ایک رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) آنے والے ہیں جن کا نام (مبارک) احمد ہوگا میں ان کی بشارت دینے والا ہوں۔

درحقیقت بنی اسرائیل کی فوز و فلاح اور اللہ تعالیٰ کی رحمت کا استحقاق اسی میں مضمر ہے۔

ارشاد ہوا:

> وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ
>
> [الاعراف ۷:۱۵۶-۱۵۷]

اور میری رحمت تمام اشیاء کو محیط ہو رہی ہے، تو وہ رحمت ان لوگوں کے نام تو لکھوں گا جو کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں، اور ہماری آیتوں پر ایمان لاتے ہیں، جو لوگ ایسے رسول نبی امی کا اتباع کرتے ہیں جن کو وہ لوگ اپنے پاس تورات وانجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان قرآن کریم کی تمام تر فصاحتوں، اعجاز، بلاغت و جامعیت کے باوجود اس کو سمجھنے، اس میں تدبر اور اس پر عمل کے لیے سنّتِ نبوی کا کیوں محتاج ہے؟ اس نکتہ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ قرآن مجید کی جامعیت کا صحیح مفہوم، اس کے قطعی تصور اور اس کی صائب مراد تک رسائی حاصل کی جائے۔

قرآن کی جامعیت

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر تقریباً ۲۳ برس کی مدت میں دو مرحلوں میں یعنی ہجرت سے پہلے اور ہجرت کے بعد نازل ہوئی۔ قرآن کریم کا اعجاز، اس کے الفاظ وکلمات، اس کی آیات وتعبیرات، اس کی تشبیہات واستعارات، اس کے ضرب الامثال و محاورات، اس کے اشارات اور اس کی تلمیحات اس بات کی گواہ ہیں کہ یہ مخلوق کا کلام نہیں بلکہ اسی خالقِ کائنات کا کلام ہے جس کے علم کی کوئی حد ہے اور نہ قدرت کی کوئی انتہاء۔ قرآن کریم نے اُن عربوں کو جو اپنی قادر الکلامی پر فخر کرتے اور اپنے علاوہ ہر قوم کو عجم (گونگا) کہتے تھے، کھلا چیلنج دیا کہ اگر تمہیں اس کے کلامِ الٰہی ہونے میں کوئی شبہ ہے تو اس جیسی ایک سورت بنا کر لاؤ۔ عرب کے ان ادیبوں اور شاعروں نے سرتوڑ کوشش کی لیکن وہ اس کے مقابلہ کا کلام نہ بنا سکے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ہر ہر چیز بیان کر دی تو اب سنّت کی کیا ضرورت ہے؟ اس سوال کے جواب کے لیے قرآن مجید کی جامعیت کا مفہوم سمجھنا ضروری ہے۔

یہ بات اپنی جگہ بجا اور درست ہے کہ قرآن کریم کی جامعیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا اور

جب قرآن کریم کو جامع تصور کر لیا گیا تو پھر بظاہر سنت کی ضرورت خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی طرف اشارتاً گفتگو گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے کہ جامعیت کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کریم جس مقصد کے لیے نازل ہوا ہے اس نے اپنے اس مقصد کی پوری طرح تکمیل کی ہے اور اس کا اسلوبِ بیان اور الفاظ وکلمات کی ترتیب بہترین ترتیب ہے، اس سے بہتر ترتیب ممکن نہیں لیکن اس کے جامع ہونے کا مفہوم یہ ہرگز نہیں کہ ہمیں اس کے سمجھنے کے لیے کسی شرح یا کسی عملی شکل کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن کریم کی جامعیت اس وقت متاثر ہوتی جبکہ یہ دعویٰ کیا جاتا کہ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم میں فلاں فلاں چیزوں کا اضافہ کیا اور اس اضافہ ہی سے دین مکمل ہوا بلکہ دعویٰ یہ ہے کہ سنت قرآن کریم کا بیان ہے۔

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ لکھتے ہیں:

> ''قرآن کریم بلاشبہ جامع اور کامل کتاب ہے، مگر جامع اور کامل کتاب کو سمجھنے کے لیے عقل بھی تو جامع اور کامل چاہیے، ناقص اور بیمار عقل تو اس کے لیے کافی نہیں۔ ناقص کا اپنے کو کامل سمجھ بیٹھنا بھی اس کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ کتاب جس درجہ کامل ہوگی اسی درجہ محتاجِ شرح ہوگی تاکہ شرح سے اس کے مخفی حقائق اور رموز ظاہر ہوں اور اس طرح سے اس کتاب کا کمال نمایاں ہو۔ جب تک کسی کتاب کے حقائق ومعانی کی تفصیل نہ کی جائے، اس وقت تک اس کتاب کا کمال نمایاں نہیں ہوتا''(۱)۔

جب آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن کریم کتاب جامع ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کریم کی جامعیت اپنے حدِ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ اس انتہائی جامع کتاب کو سمجھنے کے لیے عقل بھی انتہائی جامع ہونی چاہیے۔ اگر کوئی اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مقابلہ میں اپنی عقل کو زیادہ جامع سمجھتا ہے تو یہ اس کی عقل کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ اس جامع ترین کتاب کو سمجھنے کے لیے جامع ترین عقل صرف اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہے۔ لہٰذا اس

۱۔　کاندھلوی، حجیتِ حدیث

کتاب کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لیے پہلا، بنیادی اور جامع ماخذ اللہ تعالیٰ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔

قرآن کریم کو جامع کتاب کہنے اور ماننے سے سنت کی ضرورت اور حاجت ختم نہیں ہوجاتی۔ یہ احتیاج قرآن کی نہیں قرآن کو پڑھنے، سمجھنے اور اس پر عمل کرنے والے کے لیے ہے۔ سنت کے بغیر الفاظِ قرآن کا صحیح تلفظ بھی ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح قرآن مجید کے کسی ایک حکم پر عمل سنت کی مدد کے بغیر نہیں ہوسکتا، مثلاً قرآن کریم نے سب سے زیادہ حکم اقامتِ صلوٰۃ کا دیا ہے۔ اگر کوئی لغت کی مدد سے اقامتِ صلوٰۃ کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کرے تو وہ اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔

قرآن کریم کی جامعیت کے اس صحیح تصور کو سمجھنے اور اس جامعیت کے باوجود سنت کی ضرورت و حاجت کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کا بھی جائزہ لیا جائے کہ قرآن کریم نے بحیثیت نبی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا مقام و منصب متعین کیا ہے۔

منصبِ نبوت و رسالت

سنت کی حجیت پر دوسرا شبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقتِ بشری اور آپ کی نبوی حیثیت کے حوالہ سے کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں کہا جاتا ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُم [الکہف ۱۸:۱۱۰]

آپ کہہ دیجئے کہ میں بھی تمہارے جیسا انسان ہوں

ایک جگہ ارشاد فرمایا گیا:

اِنْ عَلَیْکَ اِلَّا الْبَلَاغُ [الشوریٰ ۴۲:۴۸]

آپ کے ذمہ صرف پیغامِ ربانی کو پہنچا دینا ہے۔

یعنی جو کلام آپ پر نازل ہوا ہے بس آپ اسے لوگوں کے سامنے پڑھ دیں، آپ کا فرض پورا ہوگیا۔ قرآن کریم میں جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کا ذکر ہوا ہے، وہاں اللہ تعالیٰ

کی وحدانیت کا ذکر ہو رہا ہے۔ قرآن کریم میں دو مقامات پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ﴿بِشَــرٌمِّثْلُـكُم﴾ قرار دیا گیا ہے۔ اس موقع پر اللہ تعالیٰ کی عظمت، قدرت، اور اس کی خالقیت کو بیان کیا گیا ہے اور ساتھ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور قدر و منزلت کو واضح کیا گیا ہے۔ اس آیت کا سیاق وسباق اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ عام انسان اللہ تعالیٰ کی صفات کو بیان کر سکتا ہے اور نہ اس کے کلمات کا احاطہ کر سکتا ہے حتیٰ کہ اگر سمندر سیاہی بن جائیں اور ایک مزید سمندر اسی مقصد کے لیے استعمال کیا جائے، کلماتِ الٰہی کا احاطہ ممکن نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ سے ملاقات اور اس سے شرف بازیابی بھی انسان کی قدرت سے بالاتر ہے۔ ان دونوں مسائل کا حل اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں اُمت کو دیا کہ وہ اپنے کلمات حمد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر القاء کرتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان اور عملِ صالح کی وہ راہ دکھاتا ہے جس پر چل کر اُمت اللہ تعالیٰ سے ملاقات کا شرف حاصل کر سکتی ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّي وَلَوْجِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَداً. قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ. فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖ اَحَداً. [الکہف ۱۸:۱۱۰]

آپ ان سے کہہ دیجئے کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لیے سمندر کا پانی روشنائی کی جگہ ہو تو میرے رب کی باتیں ختم ہونے سے پہلے سمندر ختم ہو جائے اور باتیں احاطہ میں نہ آئیں، اگرچہ اس سمندر کی مثل دوسرا سمندر اس کی مدد کے لیے ہم لے آئیں۔ اور آپ یوں بھی کہہ دیجئے کہ میں تو تمہاری طرح انسان ہوں، میرے پاس بس وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود برحق ایک ہی معبود ہے۔ سو جو شخص اپنے رب سے ملنے کی آرزو رکھے تو نیک کام کرتا رہے اور

اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے۔

معلوم ہوا کہ کلمات، احکام اور صفاتِ الٰہیہ کا علم حاصل کرنے کا مسئلہ ہو، اللہ تعالیٰ کی توحید اختیار کرنے کا معاملہ ہو، اس کی عبادت کرنا مقصد ہو، عملِ صالح کے ساتھ زندگی گزارتا ہو، ہر حالت و کیفیت میں انسان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ کے بغیر یہ مقاصد حاصل کرنے سے قاصر و عاجز ہے۔

دوسرے مقام پر سورت حم السجدہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ''بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ'' قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہوا:

> قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَاسْتَقِيْمُوْا اِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوْهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِيْنَ [حم السجدة ۴۱:۶]
>
> (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) کہہ دیں کہ میں بھی تم جیسا آدمی ہوں، (ہاں) مجھ پر یہ وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود ایک (اللہ) ہے۔ پس سیدھے اسی کی طرف (متوجہ) رہو اور اسی سے مغفرت مانگو اور مشرکوں پر افسوس ہے۔

اس موقع پر کفار کی معاندانہ سرگرمیوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کی ضد بازی کا ذکر کرتے ہوئے انہیں توحید کی دعوت دی اور یہ واضح کیا کہ میں، رب کی ربوبیت اور خالق کی خالقیت میں اپنی ذات کو شریک نہیں گردانتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے ایک پیغامبر کی حیثیت سے توحید و الوہیت کی دعوت دیتا ہوں اور اس مہلک عذاب سے ڈراتا ہوں جس نے عاد و ثمود جیسی مضبوط اقوام کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔ سورۃ الکھف اور سورۃ حم السجدۃ، دونوں مکی سورتیں ہیں اور دونوں میں اس مقام پر خطاب مشرکین سے ہو رہا ہے۔ انہیں شرک سے بچنے کی نصیحت کی جا رہی ہے، توحید کو اختیار کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے اور واضح کیا جا رہا ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہستی اور ذات بھی اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں شریک نہیں ہو سکتی تو کسی اور ہستی کی کیا مجال ہے کہ اللہ کی الوہیت و خالقیت میں شریک ہونے کا دعویٰ کر سکے۔ مزید یہ کہ کسی نبی کا انسان کی جنس سے ہونا اس کی نبوت

کے منافی نہیں۔ قرآن کریم نے ان اقوام کی تردید کی جنہوں نے اپنے انبیاء علیہم السلام کا اسی بناء پر انکار کیا کہ وہ جنس بشر یعنی انسان تھے۔ قوم عاد وثمود اور قوم نوح کو ہلاک کیا گیا کیونکہ انہوں نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو صرف اسی بناء پر ماننے سے انکار کر دیا تھا کہ یہ ہمارے ہی جیسے انسان ہیں (۱)۔

نوع انسان سے انبیاء علیہم السلام کی بعثت کی حکمت اور وجہ بیان کرتے ہوئے رب ذوالجلال ارشاد فرماتے ہیں:

قُلْ لَّوْكَانَ فِی الْاَرْضِ مَلٰٓئِكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَلَكاً رَّسُوْلاً [الاسراء ۱۷:۹۵]

آپ فرما دیجئے کہ اگر زمین پر فرشتے رہتے ہوتے کہ اس میں چلتے بستے تو البتہ ہم ان پر آسمان سے فرشتے کو رسول بنا کر بھیجتے۔

جس مخلوق کی ہدایت و اقتداء کے لیے رسول مبعوث ہوتے ہیں، وہ مخلوق بشر ہے نہ کہ ملائکہ۔ اگر ملائکہ کی ہدایت مطلوب ہوتی تو ملائکہ میں سے رسول مبعوث کیے جاتے لیکن انسان کی ہدایت کے لیے ایک ایسے انسان کو رسول بنا کر بھیجا جاتا ہے کہ جس کے اندر شانِ ملکیت بھی ہوتی ہے۔ وہ فرشتہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی وحی حاصل کر کے تمام انسانیت کے لیے ہدایت کا سامان ہوتا ہے۔

جہاں تک دوسری آیت یعنی ﴿ اِنْ عَلَيْكَ اِلاَّ الْبَلاَغُ ﴾ کا تعلق ہے، اس کی وضاحت قرآن کریم میں ایک اور مقام سے ہوتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض نبوت کی وضاحت فرمائی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلاً مِنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ [آل عمران ۳:۱۶۴](۲)

بے شک اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں پر احسان فرمایا جبکہ ان کے اندر خود انہی

۱۔ دیکھیے: ابراہیم ۱۴:۱۰-۱۱۔ الانبیاء ۲۱:۳۔ المومنون ۲۳:۲۴

۱۔ مزید دیکھیے: البقرة ۲:۱۲۹، ۱۵۱۔ الجمعة ۶۲:۲

میں سے ایک رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) مبعوث کیا جو انہیں اس کی آیات پڑھ کر سناتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ تلاوتِ آیت اللہ کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے تین مقاصد اور ہیں:

۱۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیں گے۔

۲۔ منشاء کتاب پر عمل کرنا سکھائیں گے۔

۳۔ انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے ان کا تزکیہ کریں گے۔

ان مقامات میں سے کسی بھی مقام پر یہ بات مستفاد و مفہوم نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ مقاصد صرف اس وقت کے لوگوں کے لیے تھے اور بعد کے لوگ براہ راست قرآن کریم سے ''نظامِ ربوبیت'' کو اپنی سمجھ، فہم اور عقل ودانش سے سمجھ کر جو بھی عملی شکل اختیار کریں وہ قرآن پر عمل متصور ہوگا۔

اسی طرح قرآن مجید نے مختلف مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بحیثیت نمونہ و پیشوا، شارح، شارح کتاب اللہ اور قاضی بیان کیا ہے[1]۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تمام حیثیتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دائمی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیثیتیں بھی اپنے اندر دوام واستمرار رکھتی ہیں۔

قرآن کریم کی آیات وتعلیمات کی روشنی میں سنت کی حیثیت و حجیت واضح ہوگئی۔ اب سنت کی حیثیت وحجیت کا جائزہ خود سنت اور حدیث کی روشنی میں لیا جائے گا۔

سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، احادیث کی روشنی میں

گزشتہ بحث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت کے علاوہ یہ بھی واضح ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ قرآن کریم کی عملی شکل، اس کے احکام کی عملی تصویر اور اس کے علوم کا عملی پیکر ہے۔ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے جسے اس نے حضرت جبرئیل امین علیہ السلام کے ذریعہ اُمت کی ہدایت کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس کتاب

۱۔ دیکھیے: آل عمران ۳:۳۲۔ النساء ۴:۶۴، ۶۵۔ النور ۲۴:۵۱۔ الشوریٰ ۴۲:۱۵۔ الحشر ۵۹:۷

میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو اُمت کے لیے ایک نمونۂ عمل قرار دیا جس کا لازمی تقاضا ہے کہ جس طرح نظریاتی اور علمی اعتبار سے قرآن کریم ایک جامع کتاب ہے، عملی لحاظ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی بھی اسی قدر جامع ہو۔ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے جامع نہ ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو نمونہ قرار دینا ایک بے معنی سی بات ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ پر ایمان کا معیار ہو یا اس کی اطاعت کا، اس کی خشیت مطلوب ہو یا اس کا تقویٰ مقصود ہو، ہر مرحلہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات اور طریق زندگی ہی معیار وحید قرار پاتا ہے حتیٰ کہ عبادات کی مقدار بھی وہی معتبر ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ سے ملتی ہو، اس پر اضافہ و کمی کی اجازت نہیں۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے جسے صحیحین میں نقل کیا گیا ہے کہ تین جماعتیں ازواج مطہرات کے پاس آئیں اور ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات و عبادات کے متعلق دریافت کیا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات انہیں بتا دیے گئے تو ان کو انہوں نے اپنے لیے ناکافی خیال کیا اور کہا کہ یہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات ہیں، ہماری اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا نسبت۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو معصوم قرار دیا جا چکا اور مغفرت کی جا چکی ہے۔ ان میں سے ایک شخص کہنے لگا کہ میں ہمیشہ ساری رات عبادت کروں گا، دوسرے نے کہا کہ میں ہمیشہ دن کو روزہ رکھوں گا اور کبھی افطار نہ کروں گا، تیسرے نے دعویٰ کیا کہ میں ہمیشہ عورتوں سے بچوں گا اور کبھی شادی نہ کروں گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور فرمایا:

> **انتم الذین قلتم کذا و کذا اما واللّٰہ انی لاخشاکم اللّٰہ واتقاکم لہ لکنی اصوم و افطر و اصلی و ارقد و اتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی** (۱)
>
> تم لوگوں نے اس طرح کہا تھا سنو! میں تم سب سے زیادہ اللہ کی خشیت اور اس

۱۔ مشکوۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ص ۲۷

کا تقویٰ رکھنے والا ہوں لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں، افطار بھی کرتا ہوں،
عبارت بھی کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں۔
پس جو میری سنّت سے احتراز کرے گا، وہ میری جماعت میں سے نہیں۔

معلوم ہوا کہ عبادت کا طریقہ ہو یا خشیتِ الٰہی کی منزل، ہر سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق زندگی ہی معتبر ہے۔ اس سے انحراف، احتراز اور تجاوز اس فرد کو امت سے نکالنے والا ہوگا۔ پھر اس کی عبادت عبادت رہے گی اور نہ وہ خشیت الٰہی کی منزل پا سکے گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمت کو نہ صرف سنّت کی پیروی کا حکم دیا بلکہ اس سے احتراز وانحراف کرنے والوں کے خلاف جہاد کا حکم دیا۔

حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مـامن نبـی بعثه اللّٰه فی امته قبلی الاکان له فی امته حواریون اصحاب یـاخذون بسنة واقتدوه بامره ثم انها تخلف من بعدهم خلوف یقولون مالایفعلون و یفعلون مالا یؤمرون فمن جاهدهم بیده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن و لیس وراء ذالک من الایمان حبة خردل[1]

اللہ نے مجھ سے قبل جو بھی نبی بھیجا، اس کے کچھ ساتھی بھی پیدا فرمائے جو اس نبی کی سنّت پر عمل کرتے اور اس کی ہدایات کی اقتداء کرتے، پھر ایک جماعت ان احکام کی مخالف پیدا ہو جاتی جس کے قول وفعل اور عمل و ہدایت میں تضاد ہوتا، پس جو جماعت ان سے ہاتھ سے جہاد کرے وہ مومن، جو زبان سے جہاد کرے وہ مومن اور جو دل سے جہاد کرے وہ بھی مومن لیکن اس سے آگے ایمان رائی کے برابر بھی نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے ہر نبی کی امت میں جہاں ایسے اصحاب پیدا ہوئے جنہوں نے اللہ

۱۔ مشکوۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ص ۳۰

تعالیٰ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کی حفاظت کی اور ان کی ہدایات پر عمل کیا، وہاں ایسے ملحدین بھی پیدا ہوئے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے نبی کی سنّت سے انحراف کیا۔ ان لوگوں سے جہاد کرنا عین ایمان ہے جس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ان کو دل سے برا سمجھا جائے۔ معلوم ہوا کہ سنّت سے انحراف کرنے والے کو برا نہ سمجھنا دل میں رائی کے برابر بھی ایمان نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے تو بذاتِ خود سنّت سے انحراف واحتراز کس قدر مذموم فعل ہے۔ ایمان کی اس ابتدائی منزل، خشیتِ الٰہی کے حصول کے بعد اس دنیوی زندگی کے آگے اخروی زندگی کا مرحلہ درپیش ہے، اس مرحلہ پر فوز و فلاح اور کامیابی حاصل کرنے والے کون لوگ ہیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من احب سنتی فقد احبنی و من احبنی کان معی فی الجنة[1]

جس نے میری سنّت سے محبت کی، اس نے مجھ سے محبت کی اور جس نے مجھ سے محبت کی، وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔

جو شخص جنت میں داخلہ چاہتا ہے اور وہ وہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت چاہتا ہے تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سے محبت رکھے۔ وہ کیا خوب مقام ہے جو اللہ تعالیٰ جنت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائیں گے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت مطہرہ کی روشنی میں زندگی میں جو اصلاح پیدا کرنی ہے، اس کو چند بنیادوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عقائد و ایمانیات

۲۔ اعمال و عبادات

۳۔ معاشرت و معاملات

۴۔ حکومت و سیاسیات

۱۔ مشکوۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب و السنة ص ۳۰

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت مطہرہ کو دو واضح حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے، قبل از ہجرت کی زندگی اور بعد از ہجرت، اور یہ پورا دور ۲۳ سالوں پر محیط ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ۲۳ سالہ نبوی زندگی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اوّل الذکر دو امور اس پورے دور میں ہمیشہ اہمیت کے حامل رہے۔ نبوی زندگی کے اول دن سے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ﴿اِقْـــــرَا۔﴾ کی وحی نازل ہوئی تھی، اپنی حیاتِ مبارکہ کے انتہائی آخری مراحل تک جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مرض الوفات میں تھے، یہ حکم فرما رہے تھے:

مروا ابابکر ان یصلی بالناس [1]

ابوبکرؓ کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔

ایمان، اعتقاد، اعمال وعبادات کی اصلاح کی فکر دامن گیر رہی۔ اس سے واضح طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ سیرت طیبہ کا اساسی اور غالب پہلو بھی ایمانیات واعمال ہیں کہ امت کا ہر فرد اپنے ہر کام کو اپنے لیے عادت کی بجائے عبادت سمجھ کر سرانجام دے۔ اس کے ہر کام کا مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہو، تکمیلِ خواہش نفس نہ ہو۔ یہی دراصل وہ بنیاد و اساس ہے جس کی اصلاح کے بعد انسان کی معیشت، معاشرت اور اس کی سیاست وقیادت کی اصلاح ممکن ہے۔ دل میں اللہ تعالیٰ پر پختہ ایمان، اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کامل یقین، اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مکمل اتباع اور پیروی کے عہد کے بغیر فرد اپنی معیشت درست کر سکتا ہے نہ معاشرہ اپنی سیاست کی اصلاح کر سکتا ہے۔ ایمان واعمال کی اصلاح کے بغیر اصلاحِ معاشرہ وسیاست یا ایک انقلاب صالح کی بات ایک غیر فطری ترتیب ہے جسے گاڑی گھوڑے کے آگے باندھنے کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے۔

مسلمانانِ عالم اس دور میں ایک صالح انقلاب برپا کرنے میں ہنوز اسی لیے ناکام نظر آتے ہیں کہ انہوں نے جس ترتیب کو اختیار کیا وہ نبوی ترتیب سے تعلق رکھتی ہے نہ ترتیب الٰہی سے نہ ہی فطرتِ انسانی کا میلان اس کی جانب ہے۔ ترتیب الٰہی میں بھی یہی چیز کارفرما نظر آتی ہے کہ مکی آیات اور سورتوں میں ایمان واعمال کی اصلاح کی دعوت دی گئی اور مدنی آیات میں عبادات ومعاملات کے

۱۔ مسند احمد بن حنبل ۴/۳۲-۴

احکام، حلال وحرام، فرائض وواجبات، غزوات وجہاداور حکومت وسیادت کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔ایمان واعمال کی اس اصلاح کے بعد اصولِ قیادت وسیادت بیان کیے گئے۔نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّتِ مطہرہ کا کوئی پہلو عبادت سے خالی نہ تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاست، قیادت اور سیادت ایک ڈھانچہ کی حیثیت رکھتی تھی اور روح عبادت کے رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔یہ ڈھانچہ اور روح کامل مناسبت کے ساتھ اپنی اپنی ذمہ داریوں میں مصروف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاست ایک زندہ سیاست تھی جو دوسروں کی زندگی کی بھی محافظ تھی۔آج کی سیاست محض ایک ڈھانچہ کا نام ہے جو روحِ عبادت سے خالی ہونے کی وجہ سے معاشرہ کو مثبت نتائج نہیں دے رہی۔

یہی وہ منہاج تھا جس پر صحابہ کرامؓ کی تربیت ہوئی۔خلفائے راشدین ہوں یا دیگر صحابہ کرامؓ سب کے نزدیک بالاتفاق ہر معاملہ میں قرآن حکیم کے احکام، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات، آپ کی سنن اور اعمال بنیادی واساسی مصدر کی حیثیت رکھتے تھے۔

سنّت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ کے نزدیک

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیقؓ خلافت پر متمکن ہوئے تو منکرینِ زکوۃ کا فتنہ اٹھا۔مدینہ میں بعض لوگوں نے زکوۃ دینے سے انکار کر دیا اور استدلال یہ پیش کیا کہ قرآن نے خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوۃ لینے کا حکم دیا ہے اور اس کے نتیجہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوۃ ادا کرنے والوں کے لیے دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

> خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ. [التوبة ۹:۱۰۳]
>
> آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ان کے مالوں میں سے صدقہ لیں جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو پاک صاف کر دیں گے اور آپ ان کے لیے دعا کیجئے بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ان کے لیے موجب اطمینان ہوگی۔

وہ لوگ اس آیت سے استدلال کرتے تھے کہ اب جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رحلت فرما گئے ہیں، اب کسی کی دعا موجب اطمینان نہیں ہو سکتی اور جس کی دعا موجب اطمینان نہ ہو اور جو تزکیہ نہ کر سکے اسے زکوۃ دینا جائز نہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے ایسے لوگوں سے قتال کا اعلان کیا اور جب حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے یہ بات فرمائی کہ آپ ایسے لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جو کلمہ گو ہیں؟ تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا:

واللّٰہ لو منعونی عقالاً کانوا یؤدونہ الی رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتھم علی منعہ(1)

اگر کسی نے اس رسی کے دینے سے انکار کیا جو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیا کرتا تھا تو اللہ کی قسم میں اس سے ضرور قتال کروں گا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ایسے موقع پر بظاہر اتنی شدت کیوں اختیار کی؟ کیا رسی کے بغیر جانوروں کی زکوۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، یا رسی کے بغیر زکوۃ ادا کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے کہ اس سے قتال مؤمن کے لیے جائز ہو جائے؟ اگر بظاہر دیکھا جائے تو دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ لیکن حضرت ابوبکر ؓ کی نظر اس سے کہیں زیادہ گہری تھی۔ ان کے نزدیک ہر وہ کام جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں انجام دیا جاتا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا، قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ قانون پر عمل سے انکار کرنے والے باغی ہوتے ہیں اور باغیوں کی سزا قتل ہی ہے، خواہ وہ قانون جس کو توڑا جا رہا ہے یا جس پر عمل سے انکار کیا جا رہا ہے کسی قدر معمولی کیوں نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اعمال حجت وقانون کی حیثیت رکھتے تھے۔

امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) نے حضرت عبداللہ بن عمر ؓ کا ایک معمول اپنی مسند میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب حج وعمرہ کے لیے مدینہ طیبہ سے روانہ ہوتے تو جہاں رسول کریم

۲۸۔　صحیح البخاری، کتاب الزکٰوۃ، باب وجوب الزکٰوۃ ۱۳۱/۲

صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑاؤ کیا تھا، وہاں پڑاؤ کرتے، جس درخت کے سایہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آرام فرمایا تھا، وہاں آرام کرتے اور جس مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کی تھی، وہاں نماز ادا کرتے (۱)۔

امام مسلمؒ (م ۲۶۱ھ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی کا ایک واقعہ نقل کیا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے پوتے بلال بن عبداللہ سے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دیتے سنا ہے، پس اگر عورتیں تم سے مسجد میں آنے کی اجازت طلب کریں تو اجازت دے دینا۔ بلال بن عبداللہ نے عرض کیا: ہم تو انہیں منع کریں گے۔ حضرت ابن عمرؓ ناراض ہوئے۔ ان کی ناراضگی کو راوی یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور ان کی اس قدر سرزنش کی، ایسے سخت کلمات میں نے کبھی نہیں سنے تھے (۲)۔

حضرت عبادۃ بن صامتؓ کی ایک روایت امام ابن ماجہؒ (م ۲۷۳ھ) نے نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ کے ساتھ سرزمین روم میں کسی جنگ میں شرکت کی، وہاں پر لوگوں کو دیکھا کہ وہ سونے کے ٹکڑے دیناروں کے عوض اور چاندی کے ٹکڑے درہموں کے عوض فروختگی کا کاروبار کرتے تھے۔ حضرت عبادہؓ نے تنبیہ کی کہ تم لوگ سود کا کاروبار کر رہے ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تباعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل لا زيادة بينهما ولا نظرة

سونے کو سونے کے بدلہ فروخت نہ کرو سوائے اس کے کہ برابر ہو، کوئی زیادتی پر نہ ادھار۔

حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ میرے خیال میں سود صرف ادھار کی صورت میں ہوتا ہے۔ حضرت معاویہؓ کی اس بات پر حضرت عبادہؓ سخت ناراض ہوئے اور فرمایا: **احدثک عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و تحدثني عن رائيک لئن اخرجني الله لا اسکن بارض لک**

۱۔ مسند احمد بن حنبل ۴/۳۱۳

۲۔ صحیح مسلم ۲/۳۲

علی امرۃ [1] میں آپ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور آپ میرے سامنے اپنی رائے بیان کر رہے ہیں۔ اگر میں یہاں سے صحیح سالم لوٹا تو اس سرزمین میں ہرگز نہ رہوں گا جہاں میرے اوپر آپ کی حکومت ہو۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ تشریف فرما تھے اور ان کے پاس ان کا بھتیجا بیٹھا انگوٹھے پر کنکر رکھ کر پھینک رہا تھا۔ حضرت عبداللہؓ نے اس کو منع کیا اور فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ اس سے کوئی شکار نہیں کر سکتا البتہ اس سے کسی کے دانت ٹوٹ سکتے ہیں، یا کسی کی آنکھ پھوٹ سکتی ہے۔ اس بچے نے وہی حرکت دوبارہ کی تو حضرت عبداللہؓ ناراض ہوئے اور فرمایا میں تجھ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کر رہا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور تو پھر وہی حرکت کر رہا ہے، میں تجھ سے کبھی بات نہ کروں گا۔ گویا ایک بچہ بھی کوئی ایسی معمولی حرکت کا ارتکاب کرتا ہے کہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی ارشادِ گرامی کے خلاف ہے، صحابہ کرامؓ کو اس کا وہ عمل بھی گوارا نہیں اور اس سے ہمیشہ کے انقطاع کی دھمکی دے دی۔ یہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی عظمت تھی۔ صحابہ کرامؓ کے دل میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے غسالہ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لعاب کی بھی اس قدر عظمت تھی کہ وہ اسے ضائع نہ ہونے دیتے تھے۔ صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت عروۃ بن مسعود الثقفی قریش مکہ کی طرف سے نمائندہ بن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلح نامہ کی شرائط طے کرنے آئے تھے۔ علامہ ابن ہشامؒ (م ۲۱۳ھ) روایات نقل کرتے ہیں کہ حضرت عروۃؓ نے صحابہ کرامؓ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عجیب تعلق اور عقیدت کا مظاہرہ دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو صحابہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غسالہ کو لیتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھوکنے کا ارادہ فرماتے تو صحابہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لعاب پر لپکتے اور اگر آپ کی لحیہ مبارکہ سے کوئی بال گرتا تو فوراً اسے لے لیتے۔

حضرت عروۃؓ دیکھ کر واپس مکہ گئے تو قریش کے سامنے اپنے تاثرات یوں بیان کیے: اے گروہ قریش! میں نے کسریٰ کو اس کے ملک میں، قیصر کو اس کے ملک روم میں اور نجاشی کو حبشہ میں

۱۔　سنن ابن ماجہ ۱/۸-۹

دیکھا ہے لیکن میں نے کسی بادشاہ کی اس قدر عظمت نہیں دیکھی جیسی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اُن کے صحابہؓ کے دل میں ہے۔ میں نے وہ قوم دیکھی ہے جو ان کو تمہارے سپرد ہرگز نہیں کرے گی۔ اب جو تم رائے رکھو اس کے مطابق فیصلہ کرلو[۱]۔

علامہ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ) نے ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو آدمیوں نے اپنا تنازعہ پیش کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جو حق پر تھا۔ دوسرا شخص اس پر راضی نہ ہوا۔ دونوں حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس فیصلہ کو بدلنے سے انکار کر دیا۔ یہ دونوں حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آئے اور ان کے سامنے اپنا قضیہ رکھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ سے مطلع کیا۔ آپؓ نے دوسرے فریق سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کی تصدیق کی اور کہا کہ ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں۔ یہ کہہ کر گھر میں گئے اور تلوار لاکر نہ ماننے والے کا سر قلم کر دیا اور فرمایا کہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو، اس کا فیصلہ عمر کی تلوار کرتی ہے[۲]۔

تمام صحابہ کرامؓ کے نزدیک قرآن کریم کی توضیح وتفسیر کے لیے اور مستقل مصدر قانون کی حیثیت سے بھی سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اوّلین حیثیت حاصل تھی اور اس بات کی تائید خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بار بار فرما چکے تھے۔ حضرت معاذؓ بن جبل کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا جا رہا تھا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے دریافت کیا: تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: قرآن سے۔ پوچھا، اگر قرآن میں نہ ہو؟ عرض کیا: سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ دریافت کیا: اگر سنّت میں بھی نہ پاؤ تو؟ عرض کیا: پھر اجتہاد کروں گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوش ہو کر حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا:

الحمد للّٰہ الذی وفق رسول رسول اللّٰہ بما یرضیٰ
به رسول الله[۳]

۱۔ السیرة النبویة ۳/۳۳۸
۲۔ تفسیر ابن کثیر ۱/۵۲۱
۳۔ سنن ابو داود، کتاب الاقضیہ، باب الاجتهاد الرأی فی القضاء ۳/۳۰۳

اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہوا۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا اور خوشنودی اسی بات میں مضمر ہے کہ احکام و مسائل کو سمجھنے اور ان کی بنیاد و اساس کی تلاش میں قرآن حکیم کے بعد سنّت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اوّلین درجہ دیا جائے۔

حضرت عمر فاروق ؓ اتباع سنّت کا ایک واقعہ نقل کرتے ہیں:

اتخذ النبی صلی الله علیه وسلم خاتما من ذهب فاتخذ الناس خواتیم من ذهب فقال النبی صلی الله علیه وسلم انی اتخذت خاتما من ذهب فنبذ و قال ان لن البسه ابداً فنبذ الناس خواتیم (۱)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سونے کی انگوٹھی پہنی تو لوگوں نے بھی سونے کی انگوٹھیاں پہن لیں۔ پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے سونے کی انگوٹھی لی ہے، اور پھر اسے اتار دیا اور فرمایا کہ آئندہ میں اسے ہرگز نہ پہنوں گا تو تمام لوگوں نے اپنی انگوٹھیاں اتار دیں۔

معلوم ہوا کہ تمام صحابہ کرامؓ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور پیروی دل و جان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ جیسا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھتے، خود بھی ویسا ہی کرتے اور جس کسی چیز سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو رکتے دیکھتے، خود بھی رک جاتے۔ مدینہ منورہ کی گلیوں میں شراب بہنا اور ایک ہی نماز نصف بیت المقدس کی طرف منہ کر کے پڑھنا اور نصف کعبۃ اللہ کی طرف کر کے پڑھنا اسی اطاعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بیّن مثالیں ہیں۔

یہ چند جھلکیاں تھیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ قرآن کے بعد سنّت ہی کو سب سے بڑا ماخذ سمجھتے تھے۔

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة، باب اقتداء افعال النبی صلی الله علیه وسلم ۹/۱۱۹

عصمتِ انبیاء علیہم السلام

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مطہرہ کی حجیت اور قانونی حیثیت پر قرآن مجید، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور حضرات صحابہ کرامؓ کے آثار کی روشنی میں تفصیلی بحث گذشتہ اوراق میں ہوئی۔ سنت کی حجیت پر دلائل کے سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی عموماً اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصاً عصمت پر بھی بحث کر لی جائے اور اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ قانونِ شریعت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات کی نوعیت و حیثیت کیا ہے؟ اس سے سنت کی حجیت اور حیثیت مزید واضح ہو کر سامنے آ جائے گی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حق تعالیٰ جل شانہ ارشاد فرماتے ہیں:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰی. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ [النجم ۵۳:۱تا۴]

قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے، یہ تمہارے ساتھی نہ راہ سے بھٹکے ہیں اور نہ غلط راہ ہوئے ہیں اور نہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں، ان کا ارشاد صرف اور صرف وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے۔

ان آیاتِ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ ستارہ کی قسم کھا کر یہ بات کہہ رہے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ضلال اور غویٰ دونوں سے مبرّا اور پاک ہیں۔

''ضل'' اور ''غویٰ'' میں فرق بیان کرتے ہوئے امام راغبؒ (م ۵۰۶ھ) لکھتے ہیں کہ ''ضل'' علم میں غلطی اور گمراہی کو کہتے ہیں اور ''غویٰ'' نیت اور عمل میں غلطی اور گمراہی کو کہتے ہیں[1]۔

کسی شخص کی گمراہی کے یہی دو اسباب ہوتے ہیں کہ یا تو وہ علم کے حصول میں گمراہ ہو جاتا ہے اور اس کے فہم و ادراک میں غلطی کر دیتا ہے یا علم تو اس نے صحیح حاصل کیا لیکن اس کی نیت، اس کا

۱۔ المفردات فی غریب القرآن، بذیل مادہ

عمل و کردار صحیح نہیں ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے یہ دونوں باتیں نفی کی جا رہی ہیں کہ گمراہی کسی بھی راستہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نہیں آ سکتی۔ مزید یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر نطق و گویائی کے متعلق شہادت دے دی گئی کہ وہ خواہشات نفسانی کے قریب سے نہیں گزری۔ اس کی تفصیل گزشتہ صفحات میں آ چکی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات

اس مرحلہ پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی اجتہادات کی حیثیت اور نوعیت کیا ہے اور کیا اس میں بھی غلطی اور خطاء کا اس طرح امکان ہے جس طرح ایک امتی کے اجتہاد میں غلطی اور خطاء کا امکان ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علماء عقائد نے جو کچھ لکھا ہے اس کا لب لباب یوں ہے:

> ''سورۃ الانفال کی اس آیت سے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کی جانب سے قریش مکہ کے ان سرداروں سے فدیہ لینے اور آزاد کرنے پر تنبیہ ہوئی جو بدر میں مسلمانوں کی قید میں آئے تھے، علماء نے یہ استدلال کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اجتہاد کرتے ہیں۔ ان کا یہ اجتہاد وحی خفی ہوتا ہے، اگرچہ اس میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے لیکن اولاً یہ غلطی جائز و ناجائز یا حلال و حرام کے درجہ کی نہیں ہوتی بلکہ ایک چیز بہتر ہے اور ایک زیادہ بہتر۔ حضرات انبیاء سے صرف اس قدر امکان ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے زیادہ بہتر کے بجائے بہتر کے راستہ کو اختیار کر لیں اور ثانیاً یہ کہ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی جلی آ کر یہ واضح کر دیتی ہے کہ زیادہ بہتر کے مقابلہ میں بہتر راستہ اختیار کرنا آپ کے شایانِ شان نہ تھا۔ انبیاء علیہم السلام کے اس قسم کے عمل کی قانونی حیثیت اس کے باوجود متاثر نہیں ہوتی کہ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ کیا گیا ہے۔ مثلاً غزوۂ بدر کے واقعہ میں اگرچہ فدیہ پر متنبہ کیا گیا لیکن فدیہ کا لینا اسی

طرح قانون کا حصہ رہا اور اس آیت کے نزول کے بعد بھی عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ میں قیدیوں سے فدیہ لیا جاتا رہا۔ جبکہ ایک عام امتی جب اجتہاد کرتا ہے اور اسے بعد میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ اجتہاد صریح نص کے خلاف ہے تو اس پر اس رائے سے رجوع کرنا اور اس پر عمل ترک کرنا واجب ہے۔ اس علم کے بعد وہ اس پر عمل نہیں کر سکتا''[1]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوعیت کے اجتہاد کی اجیت کی وجہ یہی ہے کہ ان کی ذات ایک عام مجتہد اور فقیہ سے مختلف ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات بھی عام مجتہدین اور فقہاء سے مختلف ہیں۔

سنّت، اصولِ حدیث کی روشنی میں

ہر دین اور مذہب کا دارومدار اس مذہب کے نبی پر ہوتا ہے اور نبی ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر ایک خبر صرف اس وجہ سے قابلِ تردید ہے کہ یہ صرف ایک آدمی نے دی ہے تو اللہ تعالیٰ ایک ایک نبی نہ بھیجتا بلکہ انبیاء کی جماعتیں ایک وقت میں مبعوث ہوتیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ انبیاء معصوم ہوتے ہیں اس لیے ان کی خبر تنہا معتبر ہے دوسرے لوگوں کی معتبر نہیں ہو سکتی، تو کہا جا سکتا ہے کہ انبیاء کی معصومیت ایک اضافی صفت ہے اور اس صفت کے بعد انبیاء کے کردار کی چھان پھٹک کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن اگر کسی شخص کے کردار کی چھان بین کر لی جائے اور یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ یہ شخص جھوٹ نہیں بولتا تو اس کی خبر محض اس وجہ سے رد نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس خبر میں کوئی ساتھی نہیں رکھتا۔

حدیث کی حیثیت کے حوالہ سے سنّت کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ احادیث ظنّی الثبوت ہیں اور ظن یعنی گمان مصدرِ قانون نہیں بن سکتا۔ یہ بات بے بنیاد ہے کیونکہ سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نقل میں محدثین اور ائمہ اسماء الرجال نے جس حزم و احتیاط کا ثبوت دیا ہے اور جس کڑے معیار پر پرکھ کر روایات، رواۃ اور ان کی سندوں کے تسلسل کو دیکھا ہے اگر ان سخت معیارات کے بعد

۱۔ سیرت المصطفیٰ ۱/۵۵۷-۵۵۸

بھی سنت ظنی الثبوت ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دُنیا میں پائے جانے والے تمام سائنسی، عمرانی، معاشرتی، معاشی، اخلاقی اور تاریخی علوم میں کوئی بھی چیز یقین کے درجہ کی نہیں ہے، لہذا ان سب کو طاقِ نسیان کی نذر کر دیا جائے۔

علامہ ابن منظورؒ (م ۷۱۱ھ) ظن کے معنی پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الظن الشک و یقین الا انہ لیس بیقین عیان، انما ھو یقین تدبر [1] یعنی ظن کے معنی شک اور یقین کے ہیں، لیکن یہ یقین غور وفکر کے نتیجہ میں حاصل ہوا ہو، آنکھ دیکھے یقین کو ظن نہیں کہتے۔ یعنی ظن کو صرف شک اور گمان کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ ایسا یقین جو تحقیق، جستجو اور غور وفکر کے بعد حاصل ہو، اسے بھی ظن کے لفظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ظن کو محض شک کے معنی تک محدود رکھنا لغت عربی کی رو سے صحیح نہیں ہے۔

اس توضیح کے بعد غور کریں کہ قرآن کریم میں یہ لفظ کن کن معانی میں استعمال ہوا ہے۔ ظن کا لفظ قرآن کریم میں مختلف اشتقاقات میں ۶۷ مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ بنیادی طور پر ظن کے لفظ کو قرآن کریم نے چار معانی کے لیے استعمال کیا ہے:

۱۔ یقین ۲۔ شک ۳۔ تہمت ۴۔ وہم وگمان [2]

ظن لفظ قرآن کریم میں ان چار معانی میں استعمال ہوا ہے اور سیاق وسباق کے اعتبار سے مفسرین متعین کرتے ہیں کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ ظن صرف وہم وگمان کے لیے استعمال ہوتا ہے، لغوی اعتبار سے بھی درست نہیں اور قرآن کریم کی تصریحات کی رو سے بھی صحیح نہیں۔ اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ کوئی حدیث ظنی الثبوت ہے تو اس کے معنی کیا ہوں گے؟ ثبوتِ سنت کے ذرائع میں ائمہ جرح وتعدیل نے راویوں کے لیے جیسے کڑے اور سخت معیارات رکھے ہیں، ان معیارات کو دین اسلام کے امتیازات میں سے ایک خاص امتیاز حاصل ہے۔

علامہ ذہبیؒ (م ۷۴۸ھ) کی کتاب میزان الاعتدال کے اسلوب پر غور کریں تو بخوبی

۱۔ لسان العرب، بذیل مادہ ۲۷۲/۴

۲۔ تاج العروس، بذیل مادہ ۲۷۲/۹

اندازہ ہوسکتا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے ہر دور کے محدثین کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے اور یہ طبقات انہوں نے ان محدثین کی ثقاہت کے اعتبار سے قائم کیے ہیں۔ ہر دور کے بہترین محدثین طبقہ اولیٰ میں، دوسرے طبقہ ثانیہ اور ثالثہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس کو علامہ ذہبیؒ نے طبقہ اولیٰ میں جگہ دی ہے وہ محدث یقیناً اپنے زمانہ کے بہترین علماء میں سے ہوگا۔

سنّت، تاریخ تدوینِ حدیث کے آئینہ میں

تاریخِ حدیث کے بنیادی مصادر پر سرسری سی نظر ڈالیں تو زمانۂ نبوی میں حسب ذیل تحریری مجموعے نظر آئیں گے:

۱۔ **کتاب الصدقة**: حدیث نبوی کا وہ مجموعہ جسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑے اہتمام سے املا کرایا اور اس پر اپنی مہرِ نبوت بھی ثبت فرمائی۔ امام ترمذیؒ (م۲۷۹ھ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب الصدقة لکھوائی۔ ابھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گورنروں کو بھجوائی نہ تھی کہ آپ کا وصال ہوگیا، اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار سے لٹکا دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت صدیقِ اکبرؓ ساری زندگی اس پر عمل کرتے رہے اور پھر حضرت عمر فاروقؓ ساری زندگی اس پر عمل پیرا رہے۔ اس میں تحریر تھا کہ پانچ اُونٹ پر ایک بکری واجب ہے (۱)۔

۲۔ **صحیفہ عمرو بن حزم**: سال ۱۰ھ میں نجران کا علاقہ فتح ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعبؓ سے ایک مجموعہ حدیث لکھوایا اور حضرت عمرو بن حزمؓ کو نجران کا گورنر بنایا تو ان کو عطا کیا (۲)۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امان ناموں، صلح ناموں اور خطوط کے علاوہ اور بھی مجموعات کا پتہ چلتا ہے (۳)۔

۱۔ جامع الترمذی، کتاب الزکوة، باب ماجاء فی زکوة الابل و الغنم ۲/۲۰۳

۲۔ سنن الدارقطنی ۳/۲۰۹، ۲۱۰

۳۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنی کتاب مجموعة الوثائق السیاسیة میں ان تمام امان ناموں، مراسیل اور معاہدات کو جمع کیا ہے۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تحریری مجموعہ حدیث کے متعلق علامہ ابن سعدؒ (م۲۳۰ھ) لکھتے ہیں کہ ہمارے پاس کریب نے ایک خچر پر لادی جانے والی حضرت ابن عباسؓ کی کتب رکھوائی تھیں (۱)۔

۴۔ حضرت علیؓ کے پاس ایک تحریری مجموعہ حدیث تھا جس کے متعلق امام بخاریؒ (م۲۵۶ھ) حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہیں ''ہم تمہارے سامنے کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے سوا کچھ تلاوت نہیں کریں گے اور اس صحیفہ میں زخموں کی دیت، اونٹوں کے دانت اور مدینہ کے حرم ہونے کے بارہ میں احکام ہیں'' (۲)۔

۵۔ ''صحیفہ الصادقہ'' حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا وہ مجموعہ حدیث ہے جو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لے کر تحریر کیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہؓ سے فرمایا تھا۔

اکتب فو الذی نفسی بیدہ ما خرج منہ الا حق و اشار بیدہ الی فمہ (۳)

لکھو، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس منہ سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ آپ نے اپنے دستِ مبارک سے اپنے منہ کی طرف اشارہ فرمایا۔

۶۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جس قدر روایات حضرت ابوہریرہؓ تک پہنچی تھیں وہ انہیں حفظ تھیں اور تحریر کر لی گئی تھیں (۴)۔

۷۔ حضرت انسؓ نے دس سال تک مسلسل دن رات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کی۔ حضرت انسؓ کے بارے میں ہے کہ وہ اپنی بیاض نکالتے اور کہتے کہ یہ وہ تمام حدیثیں ہیں جو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنیں، انہیں لکھا اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب العرض فی الزکوٰۃ ۱۴۴/۲ ومابعد
۲۔ حوالہ بالا، کتاب الجہاد، باب ذمۃ المسلمین ۲۲/۴
۳۔ المستدرک، کتاب العلم، الامر بکتابۃ الحدیث ۱۰۵/۱
۴۔ جامع بیان العلم وفضلہ ۷۴/۱

کو سنایا[1]۔

۸۔ حضرت عبید ابن ابی رافعؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ علامہ ابن سعدؒ (م ۲۳۰ھ) حضرت عبیدؓ کے متعلق لکھتے ہیں کہ آپ نے حضرت علیؓ سے روایات نقل کی ہیں اور انہیں سیکھا بھی ہے اور قابلِ اعتماد اور زیادہ حدیثیں نقل کرنے والے راوی ہیں[2]۔

۹۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ (م ۷۴ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ (م ۸۶ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۱۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ (م ۷۳ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۲۔ حضرت اسماء بنت عمیسؓ (م ۴۰ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۳۔ حضرت براء بن عازبؓ (م ۷۲ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۴۔ حضرت الدخاح بن تمیسؓ (م ۶۵ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۵۔ حضرت فاطمہؓ بنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم (م ۱۱ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۶۔ حضرت حسن بن علیؓ (م ۵۰ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۷۔ حضرت جابر بن سمرۃؓ (م ۷۴ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۸۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ (م ۵۰ھ) کا مجموعہ حدیث

۱۹۔ حضرت رافع بن خدیجؓ (م ۷۴ھ) کا مجموعہ حدیث

۲۰۔ حضرت سعد بن عبادہؓ (م ۱۵ھ) کا مجموعہ حدیث

۲۱۔ حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ (م ۹۱ھ) کا مجموعہ حدیث

۲۲۔ حضرت سلمان فارسیؓ (م ۳۵ھ)

۲۳۔ حضرت سمرۃ بن جندبؓ (م ۵۹ھ)

۱۔ المستدرک کتاب معرفة الصحابة، باب ذکر انس بن مالک ۵۷۴/۳

۲۔ صحیفة همام بن منبة، مقدمہ ص ۲۷

۲۴۔ حضرت ابی بن کعبؓ (م ۲۴ھ)

۲۵۔ حضرت اسید بن حضیرؓ (م ۲۰ھ)

۲۶۔ حضرت زید بن ارقمؓ (م ۶۶ھ)

۲۷۔ حضرت زید بن ثابتؓ (م ۴۵ھ)

۲۸۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (۳۲ھ)

۲۹۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ (۷۳ھ)

۳۰۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ (لوگوں کی فرمائش پر وقتاً فوقتاً حدیثیں لکھ کر بھیجتی تھیں) [1]۔

تابعین کے عہد میں ۱۹۷ھ تک مزید پندرہ مجموع ہائے حدیث تحریر کیے جا چکے تھے۔ ان مجموعات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ دو سو پچاس برس تک حدیثیں لکھی نہیں گئی تھیں، غلط ہے اور پھر حفظ و یاد ہی پر کچھ دارو مدار نہیں، صحابہ کرامؓ کے دلوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک اور آپ کی سنت کی جو عظمت و حرمت تھی اور صحابہ کرامؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کی پیروی کا جس درجہ اہتمام کرتے تھے، اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں۔

[ڈاکٹر محمد سعد صدیقی]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ آلوسی، سید محمود (م ۱۲۷۰ھ)، روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان

۳۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۶ھ)، تهذیب التهذیب، دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن هند ۱۳۶۶ھ

۱۔ تهذیب التهذیب ۳۵۵/۸۔ التاریخ الکبیر ۱۸۶/۴۔صحیفة همام بن منبة ص ۲۰
Studies in Early Hadith Literature p.43-60

۴۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف (م۴۶۳ھ)، جامع بیان العلم وفضله، دار الطباعة المنيرة، مصر

۵۔ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م۷۷۴ھ)، تفسير القرآن العظيم، امجد اکیڈمی، اردو بازار لاهور

۶۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید (م۲۷۳ھ)، سنن، دار احياء التراث العربی، بيروت لبنان

۷۔ ابن منظور، محمد بن مکرم (م۷۱۱ھ)، لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان

۸۔ ابن ہشام، ابومحمد عبدالملک (م۱۲۳ھ)، السيرة النبوية، مطبعة مصطفٰی البابی الحلبی مصر

۹۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابی داود، دار الفکر، بيروت

۱۰۔ احمد بن حنبل (م۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، المكتب الاسلامی، بيروت

۱۱۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحيح البخاری، دار احياء التراث العربی، بيروت لبنان

۱۲۔ بخاری، التاريخ الكبير، دائرة المعارف، حيدر آباد دکن ۱۳۶۰ء

۱۳۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (م۲۷۹ھ)، جامع ترمذی، نشر السنه، ملتان

۱۴۔ حاکم نیشاپوری، محمد بن عبداللہ (م۴۰۵ھ)، المستدرک، دائرة المعارف، حيدر آباد دکن

۱۵۔ خطیب تبریزی، ولی الدین محمد بن عبداللہ (م۷۴۳ھ)، مشكوة المصابيح، قديمی كتب خانه، آرام باغ، کراچی

۱۶۔ دارقطنی، علی بن عمر (م۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، دار المحاسن، قاهرة

۱۷۔ راغب اصفہانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (م۵۰۶ھ)، المفردات فی غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت لبنان

۱۸۔ زبیدی، محمد مرتضیٰ (م ۱۲۰۵ھ)، تاج العروس، دار صادر بیروت لبنان

۱۹۔ عثمانی، شبیر احمد (م ۱۳۶۹ھ)، فضل الباری شرح اردو صحیح بخاری، الرابطة العلمية الاسلامية العالمية كراچی ۱۹۷۳ء

۲۰۔ کاندھلوی، محمد ادریس، حجیتِ حدیث، ایم ثناء الله، لاهور

۲۔ کاندھلوی، مقدمة الحديث (مخطوط)

۲۲۔ کاندہلوی، مولانا، سیرت المصطفی، مکتبه عثمانیه، لاهور ۱۹۹۲ء

۲۳۔ محمد بدر عالم، حجیتِ حدیث، المطبع الاسلامی، لاهور ۱۹۷۹ء

۲۴۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر (م ۲۰۰۲ء)، مجموعة الوثائق السياسية، دارالنفائس، بيروت

۲۵۔ محمد حمید اللہ، صحیفه همام بن منبه، ملك سنز، فيصل آباد ۱۹۸۲ء

۲۶۔ محمد عجاج الخطیب، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، قاهرة ۱۹۶۳ء

۲۷۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحيح مسلم، دارالمعرفة، بيروت لبنان

باب سوم

فقہِ اسلامی کے دیگر مصادر

فقہ اسلامی کے اساسی اور اوّلین مآخذ و مصادر قرآن و سنّت کے علاوہ اِجماع اور قیاس دو ایسے مآخذ ہیں جن کے بارے میں جمہور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استنباطِ احکام میں قرآن و سنّت کے بعد اِجماع اور پھر قیاس سے مدد لی جائے گی۔ اِجماع ایک اہم شرعی دلیل ہے جس کا درجہ قرآن و سنّت سے متاخر مگر قیاس سے مقدم ہے۔ اسی طرح غیر منصوص مسائل میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قیاس بھی ایک اہم مصدر ہے۔

اِجماع اور قیاس کے علاوہ دیگر اہم مآخذ بھی ہیں جن کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ استنباطِ احکام میں بطور مآخذ استعمال ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ ان میں شرائع سابقہ، اقوالِ صحابہؓ، استصلاح، استحسان، استصحاب، استدلال، عرف اور سدِّ ذرائع شامل ہیں۔ بہر حال یہ فقہِ اسلامی کے وہ دلائل ہیں جن سے انسانی مسائل کا شرعی حل جاننے کے لیے استفادہ کیا جاتا ہے۔

اس باب میں دس فصول ہیں۔

فصل اوّل

اِجماع

اسلام ایک عالمگیر اور آفاقی شان رکھنے والا مذہب ہے جسے قیامت تک اس دنیا میں رہنا اور انسانوں کے تمام مسائل واحکام کو حل کرنا ہے۔ اس کی تاسیس ایسی بنیادوں پر عمل میں آئی ہے جس میں بنیادی اصولوں میں مرکزیت کے ساتھ ساتھ وسعت پذیر مسلم معاشرے کے مسائل کے حل کے لیے لچک دار رویہ اپنایا گیا ہے۔ جس کا اندازہ مصادرِ شریعت پر ایک نظر ڈالنے سے ہو سکتا ہے۔

ماہرین اصولِ فقہ نے مآخذ شریعت کو جن چار اقسام پر منقسم کیا ہے ان میں سے قرآن و سنّت کا تعلق وحی الٰہی سے اور دو اقسام اِجماع و قیاس کا تعلق قرآن وسنّت کی روشنی میں مجتہدین کے انفرادی اور اجتماعی اجتہاد و قیاس سے ہے۔ اوّل الذکر دونوں مآخذ مستحکم اور پائیدار اصولوں پر قائم ہیں، جبکہ مؤخر الذکر دونوں میں انسانوں کے اتفاق اور قیاس وفکر کا پورا پورا دخل ہے۔ ان کی حیثیت اوّل الذکر دونوں مآخذ کی طرح اٹل اور ناقابل تبدیل نہیں ہے۔

شریعتِ اسلامیہ میں احکام ومسائل کے استخراج واجتہاد کے لیے جو مآخذ پیش نظر رہتے ہیں ان میں قران وسنّت کے بعد سب سے اہم ترین مأخذ اور شرعی دلیل اِجماع ہے۔

اِجماع کی لغوی تعریف

۱۔ لفظ اِجماع مادہ ج۔م۔ع جمع سے بنا ہے جس کے لغوی معنی اشیاء کو اکھٹا کرنے اور باہم ملانے کے ہیں۔ امام راغب اصفہانیؒ (م ۵۰۶ھ) فرماتے ہیں:

الجمع ضم الشیء بتقریب بعضه من بعض یقال جمعته فاجتمع [1]

جمع ایک شے کو دوسری شے کے قریب لا کر انہیں باہم ملانے کا نام ہے۔ کہا جاتا ہے "میں نے اسے ملایا تو وہ مل گیا"۔

قرآن کریم میں یہ لفظ کئی جگہ اپنے اسی لغوی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ [القيامة ۷۵: ۹]

اور سورج اور چاند اکٹھے کر دیئے جائیں گے

ایک اور جگہ فرمایا:

وَجَمَعَ فَأَوْعٰى [المعارج ۷۰: ۱۸]

اور اس نے (دولت کو) جمع اکٹھا کیا اور اسے سنبھال کر رکھا

اس مفہوم کے اعتبار سے لوگوں کی جماعت کو جمع، جمیع اور جماعة کہا جاتا ہے۔

۲۔ اگر یہ لفظ علٰی کے صلہ کے ساتھ ہو تو اس کے معنی عزم (پختہ ارادہ) اور اتفاق کرنے کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اجمع فلان علیٰ کذا (فلاں شخص نے اس بات کا عزم کر لیا ہے) یا اجماع القوم علی کذا (لوگوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے) [2]۔

قرآن حکیم اور احادیث نبویہ میں یہ لفظ اس مفہوم میں بھی استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاَجْمِعُوْا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوْا صَفًّا [طٰه ۲۰ : ۶۰]

(جادوگروں نے کہا) تم اپنا ارادہ پختہ کر و اور پھر صف بنا لو۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

۱۔ المفردات ص۹۵ (بذیل مادہ)

۲۔ کشاف اصطلاحات الفنون ۱۰/ ۲۴۸

لاصیام لمن لم یفرضه من اللیل [1]

اس شخص کا روزہ درست نہیں، جو رات کے وقت سے روزے کا عزم نہ کرے۔

اصطلاحی معنی

لفظ اِجماع کے اصطلاحی معنی اسی لغوی معنی کے قریب قریب ہیں کیونکہ کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی فیصلے پر جمع ہو جانے کو اِجماع کہتے ہیں۔

شیخ محمد بن اعلیٰ تھانوی فرماتے ہیں کہ اہلِ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد اتفاقِ خاص ہے، یعنی امتِ محمدیہ کے صاحبِ اجتہاد علماء کا کسی زمانے میں کسی شرعی مسئلے پر اتفاق کر لیں [2]۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے کے تمام مجتہد علماء کسی عقیدے، قول یا فعل یا سکوت یا کسی امر کی توثیق (تقریر) وغیرہ پر باہم اشتراک و اتفاق کر لیں۔

فخر الاسلام بزدویؒ (م۴۸۲ھ) نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ اِجماع اس امت کے اہلِ اجتہاد لوگوں کے کسی زمانے میں کسی معاملے پر باہم اتفاق کر لینے سے عبارت ہے [3]۔ فخر الاسلام بزدویؒ نے اپنی تعریف میں لفظ المجتہدین (استغراق کے ساتھ) کا جو اضافہ کیا وہ معنی خیز ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر عوام یا غیر مجتہد لوگ کسی معاملے پر اتفاق کر لیں تو ایسا اتفاق اِجماع نہیں ہے۔ اس وضاحت سے مختلف نوع کی رسوم اور ایسے رواج خارج از اِجماع تصور ہوں گے جن پر مجتہدین کے بجائے عوام یا غیر مجتہد لوگوں نے باہم اتفاق کر لیا ہو۔ اسی طرح اس تعریف میں ''اس امت'' کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ سابقہ امتوں کے اِجماع اس سے خارج ہو جائیں۔ ''کسی زمانے'' کی قید کا ذکر اس لیے ضروری ہے کہ ''امت'' کا لفظ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر قیامت تک آنے والے لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں پوری امت کے اتفاق کا حصول ناممکن ہے اور ''کسی معاملے پر'' کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ یہ اتفاق احکامِ

۱۔ سنن ابن ماجه، کتاب الصوم، باب ماجاء فی فرض الصوم من اللیل ۱/۲۸۴

۲۔ کشاف اصطلاحات الفنون ۱۰/۲۴۸

۳۔ کشف الاسرار ۳/۲۲۷

شرعیہ میں سے کسی قول یا فعل یا نفی یا اثبات کے بارے میں ہو[1]۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے اس کی زیادہ جامع تعریف کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا خاص طور پر کسی دینی معاملے پر اتفاق مراد لیتے ہیں[2]۔ اس جگہ امام غزالیؒ ''دینی معاملے'' کا اضافہ کر کے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اِجماع سے مراد کسی دینی معاملے میں تمام امت کا اشتراک ہے۔ تاہم یہاں مجتہدین کے بجائے امت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے مگر اس سے مراد اہل اجتہاد کا اتفاق ہی ہے[3]۔

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے امام غزالیؒ کی مذکورہ بالا تعریف کو تین وجوہ سے ناقص قرار دیا ہے:

۱۔ اوّلاً اس لیے کہ امام غزالیؒ نے اتفاق امة محمد صلی الله علیه وسلم کا لفظ استعمال کیا ہے اور امت محمدیہ کا لفظ تا قیامت آنے والے تمام لوگوں پر استعمال ہوتا ہے، لہٰذا ایسا اتفاق ممکن نہیں ہے۔

۲۔ اگر کسی زمانے میں کوئی صاحبِ اجتہاد شخص باقی نہ رہے اور عوام کسی بات پر اتفاق کر لیں تو امام غزالیؒ کی مذکورہ تعریف کی رُو سے وہ بھی اِجماع ہوگا، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔

۳۔ امام غزالیؒ نے جو ''امور دینیہ'' کی شرط لگائی ہے تو یہ بات بھی خلافِ حقیقت ہے۔ اس لیے کہ اگر امت کسی عقلی مسئلے یا کسی عرفی حجت شرعیہ پر اتفاق کرے تو وہ اِجماع نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ آمدیؒ نے اِجماع کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے:

''اِجماع امت محمدیہ کے کسی ایک زمانے کے تمام اہلِ حل وعقد کا پیش آئندہ

۱۔ کشف الاسرار ۳/۲۲۷

۲۔ المستصفی ۲/۱۷۳

۳۔ حوالہ بالا ۲/۱۷۳

مسائل میں سے کسی مسئلے کے حکم پر اتفاق کر لینا ہے''(۱)۔

بقول علامہ آمدیؒ ان کی یہ تعریف سب سے زیادہ جامع اور بہتر ہے۔ مگر یہاں حق بات یہ ہے کہ یہ تمام نزاع محض لفظی ہے۔ امام غزالیؒ اور دوسرے ائمہ کرام نے جو تعریفیں کی ہیں ان سب کا مضمون بھی قریباً وہی ہے جو علامہ آمدیؒ کی بیان کردہ تعریف کا ہے۔

اِجماع کی اصطلاحی طور پر جو تعریفیں کی گئی ہیں ان کے اہم نکات حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ کسی زمانے کے تمام اہلِ اجتہاد علماء

۲۔ کسی پیش آئندہ مسئلے کے کسی حکم پر

۳۔ باہم اتفاق کر لیں اور

۴۔ یہ اِجماع کسی اجتہاد یا نص پر مبنی ہونا چاہیے۔

کیا اِجماع ممکن ہے؟

اِجماع کا مفہوم سمجھ لینے کے بعد اب آیئے یہ دیکھیں کہ کیا اس قسم کا اِجماع ممکن بھی ہے یا نہیں، کیونکہ بقول فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) بعض روافض (۲) اور معتزلہ (۳) نے اِجماع سے انکار کیا ہے اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ اِجماع کا حقیقی طور پر منعقد ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اہلِ اِجماع (مجتہدین) بلادِ اسلامیہ میں جو مشرق و مغرب میں واقع ہیں، منتشر ہیں اور ان کی آراء کا ایک دوسرے تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اِجماع کا وجود جو اس کی ایک شاخ اور فرع ہے، بدرجہ اولیٰ ناممکن ہوگا (۴)۔ علمائے اصول نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق (یعنی بہت دور کا قیاس) ہے اور یہ کہ مسلمانوں میں اتفاق و اِجماع ہونا بھی ممکن ہے اور اس کا پتہ چلنا بھی۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۲۸۲

۲۔ یہ فرقہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کا منکر ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو زیر لفظ ''الرافضہ'' اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۳۔ اموی دور کا فرقہ جنہوں نے اسلام کے بعض عقائد میں جمہور مسلمانوں سے ہٹ کر موقف اختیار کیا اور شدت برتی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو استاذ محمد ابوزہرہ کی کتاب ''اسلامی مذاہب'' مترجم غلام احمد حریری

۴۔ کشف الاسرار ۳/۲۲۷

چنانچہ امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) لکھتے ہیں ''ہم نے امت محمدیہ کو اس بات پر متفق پایا ہے کہ نمازیں پانچ ہیں اور یہ کہ رمضان المبارک کے روزے واجب (ضروری) ہیں ...... بھلا اس (اجماع) کا وجود کیسے ناممکن ہوسکتا ہے جبکہ تمام امت نصوص اور دلائل قطعیہ کی اتباع کی پابند ہے اور تمام امت اللہ تعالیٰ کے (احکام کی) مخالفت کر کے اس کے عذاب سے احتراز کرنے پر متفق ہے۔ پھر جس طرح امت کا کسی خاص (شے کے) کھانے یا پینے پر اتفاق ممکن ہے اسی طرح امت کا حق کی اتباع اور عذابِ جہنم سے اجتناب پر بھی اتفاق درست ہے''(۱)۔

فخر الاسلام بزدویؒ نے صاحب القواطع کے حوالے سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قول باطل ہے۔ اس لیے کہ جب عام پھیلی ہوئی خبروں پر اِجماع ممکن ہے تو احکام کے سلسلے میں بھی امت کا اتفاق ممکن الوقوع ہے۔ پھر جیسے کوئی ایسا سبب موجود ہوتا ہے جو مشہور ہونے والی خبروں پر ان کے اتفاق کا داعیہ اور سبب بن جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی کوئی نہ کوئی ایسا سبب ضرور ہوگا جو اعتقادی احکام پر ان کے اِجماع کا متقاضی ہے...... جیسے ہم قطعی علم کے ساتھ جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اس بات سے باخبر ہیں کہ حضرات صحابہؓ کا دلیلِ قطعی (قرآن مجید) کے دوسری دلائل و مصادرِ شریعت سے تقدم اور فوقیت پر اِجماع تھا یا جیسے تمام احناف نماز میں بسم اللہ کے اخفاء (یعنی با آواز بلند نہ پڑھنا) اور تمام شوافع ولی کے بغیر عورت کے نکاح کے بطلان پر متفق ہیں (۲)۔

دوسرے الفاظ میں اِجماع کی مخالفت میں یہ کہنا کہ اس کا علم کیسے ہوسکتا ہے کہ تمام دنیائے اسلام کسی خاص دینی یا شرعی مسئلے پر متفق ہے، بلا دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا قدیم زمانے میں بھی ممکن تھا اور آج کے زمانے میں بھی ممکن ہے۔ قدیم زمانے میں امت مسلمہ اتنے ملکوں میں بکھری ہوئی نہ تھی اور علم کے متلاشی ایک ملک سے دوسرے ملک میں اور ایک شہر سے دوسرے شہر میں گھومتے رہتے تھے۔ جس طرح شہد کی مکھیاں ایک ایک پھول سے خوشبو اور ان کی شیرینی کو جمع کر کے شہد کے چھتے میں جمع کر دیتی ہیں اسی طرح اس زمانے میں طالبان علم عالم اسلام کے تمام فقہی اقوال و آراء کو

۱۔ المستصفی ۱۷۳/۲

۲۔ کشف الاسرار ۲۲۷/۳

یکجا کرنے میں مستعد رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عالمِ اسلام کے کسی بھی مجتہد کی رائے، خواہ اس کا تعلق مغرب کی سرزمین سے ہو یا مشرق کے کسی دور دراز خطے سے، عالم اسلام سے مخفی نہیں رہی۔ پھر حج بیت اللہ اور مناسک حج کی صورت میں ساری دنیائے اسلام کے نمائندہ اہل علم کے ایک جگہ جمع ہونے اور احکام و مسائلِ شرعیہ کے ضمن میں ایک دوسرے سے واقفیت اور علم حاصل کرنے کا ایک قوی ترین ذریعہ موجود ہے۔ جس کے ہوتے ہوئے یہ کہنا غلط ہے کہ دنیائے اسلام میں اس قسم کے اِجماع و اتفاق کا علم کیسے ہوگا۔ عصرِ حاضر میں تو تمام دنیا ایک کمرے بلکہ ایک تختے یا سکرین پر سمٹ آئی ہے اور مشرق و مغرب کی کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ خبر بھی ایک دوسرے سے مخفی نہیں رہتی بلکہ ایک منٹ میں تمام دنیا میں پھیل جاتی ہے اور اس پر ردِعمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا قطعاً درست نہیں ہے کہ عالمِ اسلام کا اوّل تو کسی مسئلے پر اتفاق ممکن نہیں ہے اور اگر اتفاق ہو بھی جائے تو اس کا پتہ چلانا ناممکن ہے، یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں۔

جس طرح یہ اِجماع اتفاقی طور پر معرض وجود میں آتا ہے اسی طرح مصنوعی طریقے پر بھی اس کا احیاء ممکن ہے، مثلاً اس طرح کہ ہر ملک میں چیدہ چیدہ اہلِ حل و عقد کی ایک مجلس قائم کی جائے جو مختلف مسائل کے متعلق بحث و تمحیص کے بعد کسی خاص نتیجے پر پہنچے۔ بعد ازاں تمام عالمِ اسلام کے منتخب اہل حل و عقد باہم مشاورت کے بعد اس رائے پر اتفاق کر لیں۔

اس طریق کار پر ابتدائی درجے میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد ہائے خلافت میں عمل درآمد ہو چکا ہے۔

حجیتِ اِجماع کے دلائل

علماء نے اِجماع کی حجیت پر تین طرح کے دلائل پیش کیے ہیں:

ا۔ قرآن مجید

قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات مبارکہ کو اِجماع کے جواز کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے:

وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّ سَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ

الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا [البقرة ۲ :۱۴۳]

اور اسی طرح ہم نے تم کو ایسی جماعت بنا دیا جو ہر پہلو سے اعتدال پر ہے تا کہ تم (مخالف) لوگوں کے مقابلے میں گواہ ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم پر گواہ ہوں۔

اور ارشاد فرمایا:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ [آل عمران ۳:۱۱۰]

تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لیے ظاہر کی گئی ہے، تم لوگ نیک کاموں کا حکم دیتے اور بری باتوں سے روکتے ہو اور اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہو۔

ان دونوں آیات مبارکہ میں امت محمدیہ کی باقی امتوں پر فضیلت اور فوقیت کو اس انداز اور ایسے اسلوب سے پیش کیا گیا ہے جس سے ضمنی طور پر امت محمدیہ کے اِجماع و اتفاق کی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔ جب اشرف ترین امت کسی مسئلے پر باہم اتفاق کرے گی تو یہ اتفاق ان آیات مبارکہ کی روشنی میں اشرف اور افضل ترین امت کا اِجماع و اتفاق ہے۔ لہٰذا تشریع اسلامی میں اس کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں ہے(۱)۔

اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَاتَفَرَّقُوْا [آل عمران ۳:۱۰۳]

اور مضبوط پکڑے رہو اللہ کی رسی کو اور باہم نااتفاقی مت کرو۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّٰهِ [الشورىٰ ۴۲: ۱۰]

اور جس بات میں تم باہم اختلاف کرو تو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ ہی کے ذمہ ہے۔

۱۔ مزید بحث کے لیے دیکھیے: المستصفى ۲/۱۷۴

اس دونوں آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ جس مسئلے پر امت محمدیہ کے لوگ متفق ہوں گے وہ مسئلہ برحق ہوگا[1]۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا:

یَا یُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ [النساء ۴:۵۹]

اے ایمان والو! تم اتباع کرو اللہ تعالیٰ کا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اور تم میں سے جو لوگ اہل امر (حکومت، اصحاب اجتہاد) ہیں ان کا۔ پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اس آیت مبارکہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس مسئلے پر امت محمدیہ کے لوگ باہم متفق ہوں وہ مسئلہ برحق ہوگا۔ اس لیے اس آیت میں اولو الامر منکم کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے جس کی ایک تشریح اربابِ حکومت سے اور دوسری اربابِ بصیرت و اجتہاد سے کی جاتی ہے۔

ان تمام آیات مبارکہ میں قوی ترین دلیل درج ذیل آیت مبارکہ ہے:

وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ [النساء ۴: ۱۱۵]

اور جو شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ اس پر امرِ حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر ہو لیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور (پھر) اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔

۱۔ المستصفی ۱۷۴/۲

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں کہ اس آیت سے مسلمانوں کے اِجماع کا اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے [۱]۔ تاہم آگے چل کر امام غزالیؒ نے اس آیت سے استدلال پر چند اعتراض کیے ہیں جنہیں بعد کے آنے والے مجتہدین نے رد کیا ہے۔ یہ آیت اس مضمون پر اتنی واضح ہے کہ نامور مفسر قرآن جاراللہ زمخشریؒ (م ۵۳۸ھ) نے یہ کہا ہے کہ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اِجماع ایسی حجت ہے جس کی مخالفت جائز نہیں ہے جیسے کہ قرآن مجید اور سنّتِ نبوی کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر مسلمانوں کی پیروی اور رسول علیہ الصلوۃ والسلام کی مخالفت کو شرط میں جمع کیا ہے اور ان کی مشترکہ سزا سخت وعید (جہنم) کو قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اِجماع کا اتباع واجب ہے جیسے کہ خود رسول علیہ الصلوۃ والسلام کی اتباع [۲]۔

اس مضمون کو ہندوستان کے جلیل القدر مفسر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اِجماع کی مخالفت حرام ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے سزا کو (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت اور غیر مسلمانوں کے طریق کار کے اتباع پر مرتب فرمایا ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر سبب قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، ورنہ دوسری بات کا ذکر لغو ہوگا۔ دونوں کا مجموعہ بھی اس کا سبب نہیں ہوسکتا کیونکہ انفرادی طور پر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت دلائل قطعیہ سے حرام ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان میں سے ہر ایک امر (مذکورہ وعید) کا سبب ہے۔ لہٰذا واضح ہوا کہ مسلمانوں کے راستے کے خلاف چلنا حرام ہے اور ان کے راستے کا اتباع واجب ہے [۳]۔

قرآن کریم سے اِجماع امت کے حق میں جو استدلال کیا جاتا ہے اس کو آسانی کے لیے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ المستصفی ۱۷۵/۲

۲۔ تفسیر الکشاف ۵۶۳/۱ ومابعد

۳۔ تفسیر مظھری ۲۳۶/۳

۱۔ ایسی آیات مبارکہ جن میں اس امت کی دوسری امتوں پر فضیلت اور برتری ثابت کی گئی ہے۔ ان آیات سے اقتضاء النص [۱] کے طریقے پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس ''خیرامت'' کا اِجماع بھی خیرالاِجماع ہوگا اور قابلِ اتباع بھی۔

۲۔ دوسرے درجے میں ایسی آیات پیش کی جاتی ہیں جن میں امتِ مسلمہ کو باہم اتفاق کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اختلاف کرنے سے روکا گیا ہے۔ ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ امت کا باہمی اتفاق و اتحاد بھی تشریع اسلامی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور قابل اتباع ہے۔

۳۔ تیسرے درجے میں وہ واحد آیت مبارکہ ہے (النساء۴: ۱۱۵) جس میں ''سبیل المؤمنین'' کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور اس پر جہنم کی وعید سنائی گئی ہے۔ یہ ''سبیل المؤمنین'' (اہل ایمان کا راستہ) اِجماعِ امت ہے۔

۲۔احادیث نبویّہ

قرآن حکیم کی طرح احادیث مبارکہ سے بھی امت کے اِجماع کا اثبات ہوتا ہے۔ چند احادیث مبارکہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من فارق الجماعة شبرا فمات ميتة جاهلية [۲]

جس شخص نے (مسلمانوں کی) کی جماعت کو ایک بالشت بھر بھی چھوڑا، پھر وہ مرگیا تو اس کی موت جاہلیت والی موت ہوگی۔

اس حدیث مبارکہ سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت سے افتراق کو پسند نہیں کیا گیا اور ایسے شخص کی موت کو جاہلیت والی موت قرار دیا گیا ہے۔

۱۔ یعنی کلام کی اپنے ایسے محذوف لفظ پر دلالت جس پر اس کلام کی صداقت موقوف ہو اور اس محذوف لفظ کو مان لینے سے وہ کلام درست ہو جائے۔ اس پر تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

۲۔ صحيح مسلم ، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن و في كل حال ۱۴۷۷/۳

۲۔　ایک اور حدیث میں نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے لزومِ جماعت کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا:

فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامة وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان (۱)

جوشخص اس امت میں تفرقہ ڈالنا چاہے جبکہ ساری امت اکھٹی ہوتو اس شخص کو قتل کردو، خواہ وہ کوئی بھی ہو۔

گویا مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہونا اتنا بڑا جرم ہے کہ اس پر قتل کی سزا دی جا سکتی ہے۔

۳۔　حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ لایجمع امتی او قال امة محمد، علی ضلالة و یداللہ علی الجماعة و من شذ شذ فی النار (۲)

بیشک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو یا فرمایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو گمراہی پر اکھٹا نہیں کرے گا اور جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے، جو شخص الگ ہوا وہ جہنم میں الگ ہو کر جا پڑے گا۔

یہ حدیث اس مضمون پر نص قطعی ہے کہ امت کا کسی مسئلے پر اتفاق غلط نہیں ہوسکتا۔ ان کے باہمی اتفاق میں اللہ تعالیٰ کی رضا ضرور شامل ہوتی ہے۔

۴۔　حضرت انسؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان امتی لاتجمع علی ضلالة فاذا رایتم اختلافا فعلیکم

۱۔　صحیح مسلم، کتاب الإمارة، باب حکم من فرق امر المسلمین و ھو مجتمع ۱۴۷۹/۳

۲۔　جامع الترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی لزوم الجماعة ۴۵۵/۴

بالسواد الاعظم [1]

بیشک میری امت گمراہی پر اکھٹی نہیں ہوسکتی۔ جب تم کسی مسئلے میں اختلاف دیکھوتو واضح اکثریت کا اتباع کرو۔

یہ حدیث سابقہ حدیث کی توثیق کرتی ہے۔ مطلب یہی ہے کہ امت کے بڑے قافلے کے ساتھ سفر کرنا چاہیے، تنہا نہیں۔

۵۔ اسی مضمون کی ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ نے یوں روایت کی ہے:

ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذة والقاصیة والناحیة و ایاکم والشعاب و علیکم بالجماعة والعامة [2]

بیشک شیطان انسان کے لیے بھیڑیا ہے جیسے کہ بھیڑ بکریوں کے لیے بھیڑیا ہوتا ہے۔ وہ الگ ہونے والی، تنہا ہونے والی، کنارے پر چرنے والی بکری کو پکڑتا ہے۔ لہٰذا تم الگ ہونے سے بچو اور تم پر مسلمانوں کی جماعت اور عوام کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

۶۔ اسی طرح کی حدیث حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

علیکم بالجماعة و ایاکم والفرقة فان الشیطان مع الواحد و هو من الاثنین ابعد من اراد بحبوحة الجنة فلیلزم الجماعة [3]

تم جماعت کی موافقت لازم پکڑو اور خبردار تفرقہ سے بچو، اس لیے کہ شیطان ایک کے مقابلے میں دو سے زیادہ دور ہوتا ہے۔ جو شخص چاہتا ہے کہ جنت کے وسطی حصے میں جگہ حاصل کرے وہ مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ موافقت کو

۱۔ سنن ابن ماجه، کتاب الفتن، باب السواد الاعظم حدیث ۳۹۵

۲۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۲۴۳/۵

۳۔ جامع الترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی لزوم الجماعة ۴۶۶/۴

لازم پکڑے۔

دونوں احادیث اس مضمون پر کھلی بصیرت پیش کرتی ہیں کہ مسلمانوں کو جمہور امت کے ساتھ قدم سے قدم ملا کر چلنا چاہیے اور انفرادی راستوں اور طریقوں سے بچنا چاہیے۔ جس طرح بھیڑیا ریوڑ سے الگ ہونے والی بکری کو آسانی سے قابو کر لیتا ہے، اسی طرح شیطان بھی مسلمانوں کی جماعت سے الگ تھلگ ہو کر سفر کرنے والے شخص پر بڑی سہولت سے قابو پا لیتا ہے اور اسے تباہی کے دھانے تک لے جاتا ہے۔

۷۔ حضرت سعید بن مسیبؒ حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عرض کی: یا رسول اللہ ہمیں کوئی ایسا مسئلہ پیش آ سکتا ہے جس کے متعلق نہ تو قرآن کریم میں کوئی حکم اور نہ ہی آپ کی کوئی سنّت مبارکہ ہو، فرمایا:

اجمعوا له العالمين او قال العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تمضوا فيه برای واحد (۱)

اس صورت میں تم اہل علم کو یا فرمایا اہل ایمان میں سے عبادت گزاروں کو اکٹھا کرو اور اس مسئلے کو باہمی مشورے سے طے کرو اور کسی ایک کی رائے کو اس میں نہ چلاؤ۔

اس حدیث مبارکہ سے صراحت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہر نئے مسئلے کے پیش آنے پر امت مسلمہ کے اہل علم وفضل یا اہل عبادت و زہد کا اِجماع و اتفاق ضروری ہے۔

۸۔ حضرت معاویہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا يزال من امتى امة قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى ياتى امر الله و هم على ذلك (۲)

میری امت میں سے ایک جماعت ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے معاملے (شریعت) کو

۱۔ فقہ الاسلام ص ۱۵ بحوالہ ارشاد الفحول

۲۔ مشکوٰۃ ۲۸۶/۳ حدیث ۶۰۲۳

قائم رکھے گی، انہیں جو رسوا کرے گا اس کا یہ فعل نقصان رساں نہ ہو گا اور نہ اس کا فعل جو ان کے مخالفت کرے گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کا حکم آ پہنچے اور وہ اسی حالت پر ہوں گے۔

جب کسی مسئلے پر تمام امت متفق ہو گی تو اس میں وہ حق پرست فرقہ بھی شامل ہو گا جس کے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پیش گوئی فرمائی ہے کہ وہ فرقہ ہر زمانے میں حق پر قائم رہے گا۔

۹۔ اسی مضمون کو جامع ترمذی میں یوں بیان کیا گیا ہے:

ولا یزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق لایضرهم من خذلهم حتی یاتی امر الله قال ابن المدینی هم اصحاب الحدیث (۱)

میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر قائم رہے گی۔ اسے جو شخص ذلیل کرنا چاہے نقصان نہ پہنچا سکے گا جب تک کہ قیامت قائم نہ ہو جائے۔ علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ یہ محدثین ہیں۔

۱۰۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی آیت مبارکہ (کنتم خیر امة) کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

انتم تتمون سبعین امة انتم خیرها و اکرمها علی الله تعالیٰ (۲)

تم لوگ ستر امتوں کو پورا کرتے ہو، تم ان میں سے سب سے بہتر اور اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے برگزیدہ ہو۔

ایسی برگزیدہ امت کا اِجماع و اتفاق یقیناً گمراہی اور غلط کام پر نہیں ہو سکتا۔

اِجماع کے مضمون پر اوپر بیان کردہ احادیث میں تین طرح کے احکام پائے جاتے ہیں:

۱۔ بعض احادیث میں مسلمانوں کی اجتماعیت میں خلل ڈالنے اور ان سے اختلاف کرنے سے منع کیا گیا ہے اور ایسے شخص کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے اِجماعِ امت کی

۱۔ جامع الترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی الأئمة المضلین ۴/۵۰۴

۲۔ حوالہ بالا، کتاب تفسیر القرآن، باب و من سورة آل عمران ۵/۲۲۶

اہمیت واضح ہوتی ہے۔ یہ روایات اقتضاء النص کی رو سے اِجماع واتفاقِ امت پر دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ بعض روایات میں امت کے گمراہی پر جمع نہ ہونے کی شہادت دی گئی ہے جو امت کے حق میں بہت بڑی شہادت کے علاوہ اِجماعِ امت کے درست ہونے کی دلیل بھی ہے۔ اس لیے کہ اس سے مراد کوئی ایسی بات ہے جس پر تمام امت متفق ہو گئی ہو، لہٰذا ایسا اِجماع قابلِ اتباع ہے۔

۳۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تاکید فرمائی ہے کہ ایسا کوئی مسئلہ پیش آ جانے کی صورت میں جس کا ذکر قرآن میں موجود نہ ہو، اہلِ علم یا دینداروں کو جمع کر کے اس مسئلے کا حل تلاش کرنا چاہیے۔ یہ اِجماعِ امت کے حق میں بہت بڑی دلیل ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کا یہ معمول تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی مقدمہ پیش کیا جاتا تو وہ اس کے متعلق کتاب اللہ پر نظر ڈالتے، اگر انہیں قرآن کریم میں اس مسئلے کا حکم مل جاتا تو آپ اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے۔ اگر اس کا حکم قرآن مجید میں نہ ہوتا اور آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق کسی سنّت وحدیث کا علم ہوتا تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے۔ اگر انہیں ایسا کوئی حکم نہ ملتا تو آپ باہر تشریف لاتے اور مسلمانوں سے پوچھتے کہ میرے پاس فلاں فلاں مسئلہ آیا ہے، کیا تمہیں معلوم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق کوئی فیصلہ کیا تھا۔ بعض اوقات آپ کے آس پاس صحابہؓ کی جماعت اکٹھی ہو جاتی جس میں سے ہر شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ فیصلے کا ذکر کرتا۔ اگر آپ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جاری کردہ فیصلہ نہ ملتا تو آپ سرکردہ لوگوں اور ان میں سے بہترین افراد کو جمع کرتے، ان سے مشورہ لیتے اور اگر ان کی رائے کسی بات پر متفق ہو جاتی تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔

حضرت عمر فاروقؓ بھی ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ جب آپ کو قرآن وسنّت میں وہ فیصلہ نہ ملتا تو آپ فرماتے: کیا حضرت ابوبکرؓ نے اس کے متعلق کوئی فیصلہ کیا ہے۔ پھر اگر حضرت ابوبکرؓ نے

کوئی فیصلہ کیا ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، ورنہ سرکردہ لوگوں کو اکٹھا کرتے اور جب وہ کسی حکم پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے تھے (۱)۔

امام غزالیؒ کا جامع تبصرہ

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے ان روایات و آثار پر جو تبصرہ کیا ہے وہ جامع ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے علمی اور فکری پہلوؤں کو محیط ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

> ''مسلک (مبحث) ثانی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد **لا تجتمع امتی علی الخطا** (میری امت غلطی پر جمع نہیں ہوسکتی) سے استدلال پر مشتمل ہے اور یہ روایت اپنے الفاظ کی بنا پر مقصود پر دلالت کرنے میں بہت قوی ہے، لیکن یہ حدیث قرآن مجید کی طرح متواتر نہیں ہے، قرآن مجید (قطعی) اور متواتر ہے۔ (اس مفہوم) پر یہ روایت قطعی نہیں ہے۔ لہٰذا اس دلیل کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امت کے خطا (غلطی) سے معصوم ہونے کے مضمون پر دلالت کرنے والی احادیث بہت زیادہ ہیں، جن کے الفاظ تو مختلف ہیں مگر معانی ایک ہی ہیں۔ یہ روایات ایسے صحابہ کرامؓ سے جو روایت کے اعتبار سے ثقہ ہیں، مروی ہیں جیسے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ وغیرہ۔ جن کے الفاظ اس طرح کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لا تجتمع امتی علی الضلالة** (میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی)، **ولم یکن الله لیجمع امتی علی الضلالة** (اور یہ ممکن نہیں ہے کہ میری امت گمراہی پر اکٹھی ہو)، **وسئالت الله ان لایجمع امتی علی الضلالة**

۱۔ **فقہ الاسلام** ص ۱۵ بحوالہ **ارشاد الفحول**۔ اس عنوان پر مزید تفصیل آئندہ سطور میں ''اجماع کی تاریخ'' کے تحت آرہی ہے۔

فاعطانیه (میں نے اللہ تعالیٰ سے یہ سوال کیا کہ میری امت گمراہی پر اکھٹی نہ ہوتو اللہ تعالیٰ نے میرا سوال مجھے عطا کر دیا)،و من سره ان یکون بحبوحة الجنة فلیلزم الجماعة (جوشخص یہ چاہتا ہو کہ جنت کے وسط میں جگہ پائے وہ مسلمانوں کی جماعت کو لازم پکڑے)، و ان الشیطان مع الواحد و هو من الاثنین ابعد (شیطان ایک کے مقابلے میں دو سے زیادہ دور ہوتا ہے)، یدالله علی الجماعة لایبالی الله بشذ وذ من شذ (اللہ تعالیٰ کا مسلمانوں کی جماعت پر ہاتھ ہے اور اللہ تعالیٰ الگ ہونے والے شخص کی پرواہ نہیں کرتا)،ولایزال طائفة من امتی علی الحق ظاهرین لایضر هم من خالفهم و روی لایضرهم خلاف من خالفهم (میری امت کی ایک جماعت حق پر غالب رہے گی اسے وہ شخص جو ان کی مخالفت کرے گا نقصان نہ پہنچا سکے گا، دوسری روایت میں ہے کہ انہیں کسی مخالفت کرنے والے کی مخالفت نقصان نہ پہنچائے گی)،و من خرج عن الجماعة او فارق الجماعة قید بشر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه (جوشخص مسلمانوں کی جماعت سے نکل گیا یا فرمایا الگ ہو گیا یا فرمایا ایک بالشت بھر الگ ہو گیا تو اسلام کا عمدہ ترین حصہ اس کی گردن سے نکل گیا)، و من فارق الجماعة ومات فمیتته جاهلیة (اور جوشخص مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو گیا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا)۔

یہ روایات صحابہ کرامؓ کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک مشہور رہی ہیں۔ امت کے اسلاف اور اخلاف میں کسی محدث نے ان کو رد نہیں کیا بلکہ یہ روایات امت کے موافقین اور مخالفین دونوں کے ہاں مقبول و متداول رہی ہیں اور امت دین کے اصولی اور فروعی معاملات میں ان

روایات سے استفادہ کرتی رہی ہے''(۱)۔

آگے چل کر امام غزالیؒ ان احادیث سے اپنے طریقہ استدلال کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:

ان احادیث مبارکہ سے استدلال کے دو طریقے ہیں:

اوّل: یہ کہ ہم علمِ ضروری کا دعویٰ کریں یعنی یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مجموعہ احادیث میں اس امت کے معاملے کی بزرگی بیان کی ہے اور اس امت کے غلطی سے معصوم ہونے کی خبر دی ہے۔ لہٰذا اگرچہ یہ احادیث حدِ تواتر تک نہیں پہنچیں لیکن ان روایات کی بنا پر ہم اپنے آپ کو مذکورہ علم پر مجبور پاتے ہیں، جیسے کہ نبی اکرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ازواج مطہرات میں سے حضرت عائشہؓ کی طرف قلبی میلان، آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے صحابہ کرامؓ کی بڑائی اور ان کی تعریف وتوصیف بیان کرنا، حضرت علیؓ کی شجاعت، حاتم طائی کی سخاوت، امام شافعیؒ کا تفقہ اور حجاج بن یوسف کی خطابت وغیرہ اگرچہ اخبار احاد سے بیان ہوا ہے (لیکن یہ مضمون اتنی کثرت سے نقل ہوا ہے) کہ اس پر جھوٹ کا گمان نہیں ہے۔ پھر اگر کسی خاص روایت پر غور کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک روایت کے راوی کا جھوٹا ہونا درست ہوسکتا ہے، تاہم اس مجموعے کو جھوٹ قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ یہ اس علم کے مشاہد ہیں جو اخبار احاد کے مجموعہ سے حاصل ہوئے ہیں، جن میں دوسرا احتمال مکمل طور پر ختم نہیں ہوتا، تاہم اس سے علمِ ضروری حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم: یہ کہ ہم ان احادیث سے علمِ اضطرار کا نہیں بلکہ علمِ استدلال کا دعویٰ کریں جو دو طریقوں سے درست ہوگا، اولاً اس طرح کہ یہ احادیث ہمیشہ سے صحابہ کرامؓ اور تابعین کے مابین مشہور رہی ہیں۔ وہ ان روایات سے اِجماع کے اثبات پر استدلال کرتے تھے۔ نظام معتزلی (م ۲۳۱ھ) کے زمانے تک کسی کی جانب سے اس (اِجماع) کا انکار اور اس کی مخالفت ظاہر نہیں ہوئی۔ انسانی پختہ عادت کی رو سے یہ بات ناممکن ہے کہ اشیاء کے ردو

۱۔ المستصفیٰ ۱/۱۷۶

قبول میں لوگوں کی طبیعتوں، ان کے ارادوں اور ان کے مسالک کے مختلف ہونے کے باوجود امت مختلف زمانوں میں ایسی احادیث کے قبول کرنے پر متفق ہو جائے جن کی صحت پر کوئی حجت قائم نہ ہوئی ہو۔ اسی لیے ان اخبار احاد سے ثابت ہونے والا (اِجماع) کسی مخالفت اور کسی تردد کے بغیر اب تک موجود رہا ہے۔ پھر یہ کہ ان احادیث سے حجت پکڑنے والے لوگوں نے ان سے ایک اصولِ قطعی کا اثبات کیا ہے جو کہ اِجماع ہے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر حکم لگایا جاتا ہے اور عادتاً یہ بات ناممکن ہے کہ کسی ایسی روایت کو جس سے اللہ تعالیٰ کی کتاب کا حکم جو کہ قطعی ہوتا ہے، مرفوع ہو جائے، بلا کسی سندِ قطعی کے تسلیم کر لیا گیا ہو۔

امام غزالیؒ اور دوسرے اربابِ علم وفکر کی تمام بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اِجماع کے عنوان پر حدیث کے مجموعوں میں جو احادیث منقول ہیں وہ اگرچہ روایت کے لحاظ سے حدِ تواتر تک نہیں پہنچیں، تاہم مضمون کے اعتبار سے یہ روایات اتنی کثرت سے روایت کی گئی ہیں کہ ان پر جھوٹ کا گمان نہیں ہو سکتا۔

۲۔ اس مضمون کی روایات صحابہ کرامؓ کی جس جماعت کے ذریعے روایت کی گئی ہیں وہ صحابہ کرامؓ تفقہ اور ثقاہت کی سب سے زیادہ شان رکھنے والے ہیں اور ان حضرات کی بیان کردہ روایات غلط نہیں ہو سکتیں۔

۳۔ ان روایات سے عہدِ صحابہ کرامؓ اور عہدِ تابعین سے استدلال کیا جا رہا ہے۔ چونکہ یہ زمانہ خیر القرون کا ہے جس کے متعلق یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان حضرات نے کسی غیر ثابت شدہ احادیث سے استدلال کیا ہوگا، یہ احادیث نبی اکرم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہونے میں ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہیں۔

۴۔ ان روایات سے استدلال کرنے اور ان سے ''اِجماعِ امت'' کا اصول استخراج کرنے میں تمام صحابہ کرامؓ اور تابعین متفق الرائے ہیں، جس کے بعد کسی شخص کے لیے کسی شک و

شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۳۔عقلی استدلال

اِجماع کے جواز اور اس کی اہمیت پر قرآن وسنّت کی نصوص کے ساتھ ساتھ عقلی استدلال بھی پیش کیا جاتا ہے جو امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کے بقول اس طرح ہے:

''رہے وہ مسائل جن پر صحابہ کرامؓ نے باہمی اتفاق کیا ہے، پھر (بعض اوقات) انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ سب کچھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے نقل کیا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو کہ انہوں نے بیان کیا، اگر اللہ نے چاہا، (یعنی ایسی بات سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سمجھی جائے گی) اور اگر انہوں نے اس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل نہ کیا ہو تو اس مسئلے کے متعلق یہ احتمال (بھی) ہے کہ انہوں نے اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہو اور اس کی صراحت نہ کی ہو اور یہ بھی کہ ایسا نہ ہو۔ لہٰذا ان دو احتمالات کے ہوتے ہوئے اسے محض نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعت کے سوا کسی اور صورت پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور کسی شخص کے لیے کوئی ایسی بات کسی کے حوالے سے نقل کرنا جائز نہیں ہے جس میں دوسری بات کا وہم موجود ہو۔ اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے علاوہ کوئی اور بات کہی ہو۔ ہم ان کی تقلید میں وہی بات کہیں گے جو کہ صحابہ کرامؓ نے کہی ہے۔

ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مسئلے میں کوئی سنّت (حدیث) ہو تو یہ سنّت ان میں سے کچھ صحابہؓ سے تو مخفی رہ سکتی ہے مگر ان کی اکثریت سے نہیں۔ ہمیں یہ بات بھی معلوم ہے کہ صحابہ کرامؓ کی اکثریت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول سنّت کے خلاف یا کسی خطا

(غلطی) پر اکھٹی نہیں ہو سکتی، اگر اللہ نے چاہا''[1]۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے اس عقلی استدلال کو امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''عقلی استدلال کی تفصیل اس طرح ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ جب کسی مسئلے میں کوئی (اِجماعی) فیصلہ کرتے ہیں اور ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلے میں قطعی الرائے ہیں تو ان کا یہ قطعی رائے ہونا کسی قطعی دلیل کی بنا پر ہی ہو سکتا ہے۔ پھر جب فیصلہ کرنے والوں کی تعداد حدِ تواتر تک پہنچ جائے تو عادتاً اتنی بڑی تعداد پر جھوٹ کا گمان ناممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح ان سب میں غلطی کا امکان بھی نہیں ہوتا کہ ان میں سے کسی ایک شخص پر بھی حق منکشف نہ ہوا۔ پھر کسی قطعی دلیل کے بغیر ان سب کا قطعی الرائے ہونا محال ہے۔ اسی طرح عادتاً ان سب کا کسی غیر قطعی الرائے مسئلے میں قطعی الرائے ہونا بھی ناممکن ہے۔ پھر جب انہوں نے مسئلے کا اجتہاد کے ساتھ فیصلہ کیا اور اس میں وہ سب باہم دگر متفق ہو گئے تو یہ بات بھی تسلیم شدہ ہے کہ حضرات تابعین ان حضرات (صحابہؓ) کے مخالفین سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے اور ان کے اِجماع کی صحت پر قطعی الرائے تھے۔ ان حضرات (تابعین) کا ان (صحابہؓ) کے اِجماع کے متعلق قطعی الرائے ہونا درست جگہ پر ہے اور ان کا قطعی الرائے ہونا بلا کسی قطعی دلیل کے نہیں ہے۔ عادت میں یہ بہت محال ہے کہ صحابہ کرامؓ اور حضرات تابعین کی کثرت کے باوجود ان تمام لوگوں سے حق مخفی رہ گیا ہو اور ان میں سے کسی شخص پر بھی حق کا انکشاف نہ ہو۔ اسی طرح ہمیں یہ بات بھی معلوم ہے کہ حضرات تابعین اگر کسی بات پر اتفاق کر لیتے تو تبع تابعین اس کی مخالفت سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے اور وہ اس انکار پر قطعی الرائے

۱۔ کتاب الرسالۃ ص ۱۲۵ وما بعد

تھے اور عادتاً ایسا ہونا بلا کسی دلیلِ قاطع کے ناممکن ہے...... اسی طرح علماء فرماتے ہیں کہ اگر تمام اربابِ حل وعقد (اصحابِ اجتہاد) جن کی تعداد حدِ تواتر تک پہنچتی ہو، کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں تو عادتاً ان سب سے غلطی کا صدور ناممکن الوقوع ہے''(۱)۔

اس تمام بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اِجماع کا تصور سب سے پہلے خیرالقرون یعنی عہد صحابہ کرامؓ میں پیدا ہوا، جیسے کہ اوپر تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے قرآن مجید بھی تھا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث وسنت مبارکہ بھی، اس کے باوجود انہوں نے بعض مسائل میں اپنے اجتہاد و قیاس سے کام لیا اور باہم متفق ہو کر کسی قطعی رائے تک پہنچے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اسی وقت درست اور جائز ہو سکتا ہے جب اس فیصلے میں ان حضرات کے پاس قرآن وسنت سے کوئی قطعی دلیل موجود تھی، یعنی یہ کہ اِجماعی فیصلہ درست ہے۔

ایک مجتہد کا اجتہاد بھی قابلِ اتباع ہے اور جس مسئلے میں اس زمانے کے تمام اہلِ اجتہاد متفق الرائے ہو جائیں اور کسی بھی مجتہد اور صاحبِ بصیرت عالم کی طرف سے اس مسئلے میں جمہور کی مخالفت منقول نہ ہو تو ایسا حکم واجب الاتباع تصور ہوگا، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''میری امت گمراہی پر اکھٹی نہیں ہو سکتی'' نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ''جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ بات اللہ کے نزدیک بھی اچھی (احسن) ہے۔ لہٰذا ان سب کا کسی مسئلے پر اتفاقِ رائے سے اجتہاد کرنا بعد کے لوگوں کے لیے حجت ہوگا۔

۳۔ صحابہ کرامؓ کے اِجماع تابعین کے اور تابعین کے اِجماع تبع تابعین کے سامنے آئے مگر ان حضرات نے باوجود حق پرستی کے جذبے اور علمی وفکری وسعت کے، ان کی رائے پر تنقید

۱۔ المستصفی ۱۷۳/۳۔ آگے چل کر امام غزالیؒ نے اس پر بعض شبہات کا جواب دیا ہے۔

نہیں کی بلکہ اس کو قبول کیا۔ اسی طرح بعد کے زمانوں میں جو اجتہادات ہوئے انہیں بعد کے زمانوں میں قبول کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اِجماع ہر دور میں حجت تصور کیا جاتا رہا ہے۔

۴۔ اگر اجتہاد کسی ایک فرد کا ہو تو اس میں اس بات امکان ہوسکتا ہے کہ مجتہد نے کسی ضروری مسئلے کو سامنے نہ رکھا ہو لیکن اگر اس کے ہمراہ کسی اور فرد کا اجتہاد مل جائے تو اس کی رائے کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ سلسلہ لامتناہی ہو اور اس عصر کے تمام مجتہدین کی رائے ایک ہو گئی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس اجتہاد میں غلطی کا امکان نہیں ہے، لہٰذا اس کا اتباع ضروری ہوگا۔

۵۔ بقول استاذ محمد ابوزہرہ اِجماع کی حجیت پر تمام امت کا اِجماع ہو چکا ہے اور کسی زمانے میں بھی اس کے حجت ہونے سے انکار نہیں کیا گیا[1]۔

اِجماع کی تاریخ

اِجماع کی تاریخ میں تین واضح ادوار نظر آتے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے :

۱۔ دورِ اوّل

اِجماع کی تاریخ میں پہلا دور صحابہ کرامؓ کا ہے۔ صحابہ کرامؓ ان مسائل و معاملات کے لیے جو سامنے آتے تھے اور جن کا صراحت کے ساتھ قرآن و حدیث میں ذکر نہیں ہوتا تھا، اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ یہ سلسلہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت سے شروع ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں عروج پر جا پہنچا۔ حضرت عمر فاروقؓ خاص طور پر اس بات کا اہتمام فرماتے تھے کہ صحابہ کرامؓ کو جمع کریں اور ان سے مشورہ لیں اور باہم تبادلہ خیال کریں تاکہ وہ اس معاملے میں کسی خاص نتیجے تک پہنچ جائیں جس کے بعد وہ اس حکم کو نافذ فرما دیتے تھے[2]۔

اگر ان حضرات میں اختلاف واقع ہوتا تو حضرت عمرؓ اس معاملے پر مذاکرات کا سلسلہ

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۰

۲۔ حوالہ بالا ص ۲۰۳

جاری رکھتے اور فقہاء صحابہؓ کے مشورے سے کسی خاص فیصلے تک پہنچ جاتے۔ اس طرح وہ اِجماع سے ایسی رائے حاصل کر لیتے تھے جو قوی ہوتی تھی۔ چنانچہ انہوں نے بہت سارے مسائل میں جن کے متعلق صحابہ کرامؓ ہم رائے نہ تھے، ان کی متفقہ رائے حاصل کی۔ مثلاً چور کی سزا کے متعلق امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) لکھتے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ نے چور کے متعلق لوگوں سے مشورہ کیا تو وہ ایک رائے پر اکھٹے ہو گئے [1]۔

غسلِ جنابت کے متعلق حضرات صحابہ کرامؓ میں اختلاف تھا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے تمام مہاجرین وانصار کو جمع کیا اور ان سب سے رائے طلب کی۔ لوگوں نے مختلف رائیں دیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا: ''تم لوگ اہلِ بدر ہو، جب تمہارے درمیان اختلاف رائے ہے تو جو لوگ تمہارے بعد ہوں گے ان میں تو یہ اختلاف اور زیادہ ہوگا۔'' چنانچہ آپ کی ہدایت پر امہات المؤمنینؓ سے مسئلہ دریافت کیا گیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نجی زندگی سے اچھی طرح واقف وآگاہ تھیں۔ ان کی رائے پر فیصلہ کیا گیا کہ محض مباشرت سے غسل جنابت ضروری ہو جاتا ہے [2]۔

نمازِ جنازہ کی تکبیرات میں اختلاف تھا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے تمام صحابہ کرامؓ کو جمع کیا اور چار تکبیروں پر تمام صحابہؓ کا اتفاق ہو گیا۔

صحابہ کرامؓ کے زمانہ مبارک میں جن باتوں کے متعلق اتفاق رائے ہوا ان میں دادی کے لیے ترکے کا چھٹا حصہ ملنا، اور یہ کہ وہ اس ترکے کی تنہا مالک ہو سکتی ہے اور اس حصے میں زیادہ عورتیں بھی حصہ دار ہو سکتی ہیں۔

صحابہ کرامؓ نے اس بات پر بھی اِجماع کیا کہ عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو ایک ساتھ نکاح ایک مرد کے نکاح میں جمع نہیں کیا جائے گا۔

صحابہ کرامؓ نے اس بات پر بھی اتفاق کیا کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح

۱۔ کتاب الخراج ص ۱۰۶

۲۔ ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ص ۸۸

باطل ہے۔ الغرض صحابہ کرامؓ کے مجمع علیہ مسائل بہت ہیں جو حدِ شمار سے باہر ہیں (۱)۔

۲۔ دورِ ثانی

اِجماع کی تاریخ کا دوسرا دور مجتہدین کا ہے جس زمانے میں ائمہ مجتہدین نے اجتہادی کام انجام دیا۔ اس عہد میں دانستہ طور پر باہمی اتفاق رائے یا اِجماع کی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ ہر ایک امام نے اپنے اپنے اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کیا، البتہ یہ ضرور تھا کہ ہر امام اپنے اپنے علاقے کے اِجماعات کو اہمیت دیتا تھا۔ مثلاً امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اہل مدینہ کے اِجماع کو سب پر مقدم رکھتے تھے اور امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اہل کوفہ کے مجمع علیہ مسائل کو (۲)۔

۳۔ دورِ ثالث

بعد کے ادوار میں بالخصوص عہد صحابہؓ کے اجتہادات کو بڑی اہمیت حاصل ہوئی۔ تمام مجتہدین صحابہ کرامؓ کے اجتہادات کا خصوصی مطالعہ کرتے تھے۔ ہر مجتہد اس کوشش میں ہوتا تھا کہ صحابہ کرامؓ کے اِجماع سے باہر قدم نہ رکھے بلکہ ان کے اختلاف کی صورت میں بھی وہ حضرات صحابہؓ کے اقوال سے باہر نہ نکلے (۳)۔

اِجماع کی اقسام

اِجماع کی تقسیم باعتبار انعقاد

اِجماع کی باعتبار انعقاد حسب ذیل صورتیں ہیں:

۱۔ اِجماع صریح　　　۲۔ اِجماع سکوتی　　　۳۔ اِجماع اصولی

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اِجماع صریح

اس سے مراد یہ ہے کہ اس مسئلے پر تمام فقہاء اور مجتہدین ہم رائے ہوں اور اس رائے کے

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۱
۲۔ حوالہ بالا ص ۱۹۸
۳۔ حوالہ بالا ص ۱۹۹

قبول کرنے کی با قاعدہ صراحت کریں۔ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''اور تم یا کوئی اور شخص اہل علم میں سے یہ نہ کہے کہ یہ بات مجمع علیہ ہے جب تک تم جس عالم سے بھی ملے ہو اس نے یہی بات نہ کہی ہو''[1]۔

اِجماع کی یہی صورت تمام ائمہ کرام اور مجتہدین کے نزدیک حجت ہے، خواہ ان کا مسلک یہ ہو کہ ہر زمانے کا اجتہاد حجت ہے یا یہ کہ صحابہ کرامؓ کے زمانے کا اجتہاد حجت ہے[2]۔ جب مطلق اِجماع کا ذکر آئے تو اس سے یہی صورت مراد لی جاتی ہے۔

۲۔ اِجماع سکوتی

اگر کسی زمانے کے کچھ مجتہدین نے صراحت کے ساتھ کسی بات پر اِجماع کا اظہار کیا ہو اور باقی لوگ جو اس وقت وہاں موجود ہوں انہوں نے اس پر سکوت اختیار کر لیا، نہ اس کی حمایت کی اور نہ مخالفت، تو ایسا اِجماع سکوتی کہلاتا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا اِجماع نہ تو اِجماع ہے اور نہ ہی حجت ہے۔ علامہ جبائیؒ (م۳۰۳ھ) فرماتے ہیں کہ اس عہد کے گزرنے کے بعد ایسا اِجماع حجت ہے۔ علامہ ابو ہاشمؒ (م۳۲۱ھ) کے نزدیک ایسا اتفاق اِجماع تو نہیں ہے لیکن حجت ہے[3]۔

ان تینوں مسلک والوں کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ جن فقہاء نے ایسے اِجماع کو حجت قرار دیا ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ خاموشی اس وقت تک حجت نہیں ہوتی جب تک وہ گہری فکر اور سوچ پر مبنی نہ ہو۔ جب سوچ اور فکر پر کچھ وقت گزر جائے اور اس کے باوجود مخالف رائے ظاہر نہ ہوئی تو ایسا سکوت جو بیان اور وضاحت کے مقام پر ہو، بیان اور وضاحت ہی تصور ہوتا ہے۔ **سکوت فی موضع البیان بیان**

۱۔ **الرسالة ص ۱۲۶**

۲۔ **اصول الفقه ص ۲۰۵**

۳۔ **المحصول ۲/۲۱۵**

عادتاً تمام مجتہدین اور فقہاء کی طرف سے اظہارِ رائے کرنا مشکل ہوتا ہے۔ اکثر زمانوں میں اہلِ علم کی عادت یہی ہے کہ بڑے بڑے مفتی حضرات فتویٰ دیتے ہیں، باقی حضرات اس کو تسلیم کرتے ہیں اور اس پر اظہار رضامندی کرتے ہیں۔

کسی مجتہد کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش ہو تو اس کی طرف سے اس کی خاموشی بشرطیکہ اس کی رائے مخالف ہو، حرام ہے۔ اس لیے ہم نے اس کی خاموشی کو رضامندی تصور کیا ہے ورنہ وہ کتمانِ حق پر گنہگار ہوگا اور پھر اس کی خاموشی سے اس کی مخالفت کی دلیل پکڑنا قول بلا حجت ہے۔

۲۔ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایسا اتفاق رائے حجت تو ہے مگر اِجماع نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اِجماع کی شرائط نہ پائے جانے کی بنا پر ہم اسے اِجماع تو نہیں کہہ سکتے، البتہ اس مسئلے پر قائلین کا پلّہ خاموش رہنے والوں پر بھاری ہے، اس لیے ہم ایسے اِجماع کو حجت تصور کرسکتے ہیں (۱)۔

۳۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور ان کے ہم نواؤں کے دلائل حسب ذیل ہیں:

خاموش رہنے والے کی طرف کسی قول کی نسبت دینا درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی مجتہد کی طرف ایسی رائے منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو درست نہیں ہوگا حالانکہ بعض اوقات وہ اس رائے پر راضی نہیں ہوتا۔

یہ کلیتہً بھی غلط ہے کہ سکوت (خاموشی) موافقت ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کی خاموشی حسب ذیل صورتوں کا احتمال رکھتی ہے:

۱۔ اس کی خاموشی اس رائے کی موافقت میں ہو۔

۲۔ اس کی خاموشی کی وجہ یہ ہو کہ اس کا اجتہاد اس رائے کی موافقت میں نہ ہو۔

۳۔ اس نے اجتہاد کیا ہو مگر وہ اپنے اجتہاد و قیاس سے کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچا ہو۔

۴۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا اجتہاد کسی نکتے تک پہنچا ہو مگر وہ اس پر مزید غور و فکر

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۶ وما بعد

کرنا چاہتا ہو، لہٰذا وہ خاموش رہا ہوتا کہ اسے اپنے موقف پر کلی اطمینان حاصل ہو جائے۔

۵۔ اس کی رائے تو دوٹوک ہو لیکن وہ دوسرے مجتہد کے ساتھ تصادم مول لینا نہ چاہتا ہو، اس لیے کہ اس کی رائے میں ہر مجتہد مصیب (درست رائے والا) تصور ہوتا ہو(۱)۔

۶۔ یا اس نے کسی مجتہد کے خوف اور اس کی ہیبت سے اپنی مخالفانہ رائے کا اظہار نہ کیا، جیسے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے عول کے مسئلے میں حضرت عمرؓ کے سامنے خاموشی کا اظہار اسی بنا پر تھا(۲)۔

اس فریق کا کہنا ہے کہ ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے اس کی خاموشی حجت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ایسا اِجماع مکمل تصور نہ ہوگا اور جب اِجماع مکمل نہ ہو تو اسے حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۳۔ اِجماع اصولی

اِجماع کی تیسری صورت یہ ہے کہ کسی خاص زمانے (خصوصاً عہد صحابہؓ) میں مجتہدین کسی فقہی مسئلے میں مختلف الرائے ہوں۔ اس صورت میں اس زمانے کے بعد آنے والے کسی مجتہد کے لیے یہ مناسب اور موزوں نہیں ہے کہ وہ ان سب کی رائے سے مخالف رائے قائم کرے، بشرطیکہ وہاں مسئلہ میں اختلاف کے باوجود کسی اصول پر سب کا اِجماع ہو۔ جیسے کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کے متعلق صحابہ کرامؓ کا اختلاف تھا۔ بعض صحابہ کرامؓ نے اسے بھائیوں کے ہمراہ شریک تصور کیا ہے بشرطیکہ مجموعی حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو، بعض صحابہ کرامؓ نے اس شرط کے ساتھ اسے بھائیوں کے ساتھ حصہ دار قرار دیا ہے کہ اس کا حصہ چھٹے حصہ سے کم نہ ہو، جبکہ اس کی موجودگی میں بھائیوں کو قطعی طور پر حصہ دار نہیں ٹھہرایا۔

اس اختلاف میں ایک اصولی بات پر اِجماع موجود ہے اور وہ یہ کہ یہ تمام حضرات دادا کو

۱۔ المحصول ۲/۲۱۶ ومابعد

۲۔ سنن البیهقی ۶/۲۵۳۔ کنز العمال ۱۱/۲۸ (عول میراث سے متعلق ایک معروف مسئلہ ہے)

وارث قرار دینے پر متفق ہیں، گو حصے میں کمی بیشی میں اختلاف ہے۔ لہٰذا بعد میں آنے والے کسی مجتہد کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ بھائیوں کی موجودگی میں دادا سرے سے ہی حصہ دار نہیں ہے۔ بعض علمائے کرام، خصوصاً بعض احناف نے اس صورت کو بھی اِجماع سکوتی ہی قرار دیا ہے[1]۔ لیکن درست قول یہ ہے کہ یہ بہر حال اِجماع صریح نہیں ہے۔

اِجماع کی سند

اِجماع کے لیے کسی دلیل (اساس، اصل) کی موجودگی ضروری ہے یا نہیں، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ تشریع (مطلق قانون سازی) کا حق صرف اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے، کسی اور فرد یا افراد کو نہیں، لہٰذا اِجماع کے لیے کسی سند یا بنیاد کا ہونا ضروری ہے۔

اِجماع کے بغیر مذکورہ دلیل محض ظنّی الدلالت ہوتی ہے اور اِجماع کے بعد مذکورہ حکم پختہ اور قطعی الثبوت ہو جاتا ہے، لہٰذا اِجماع سے اس کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

نامور مصری محقق استاذ محمد ابوزہرہ لکھتے ہیں:

''اِجماع کے لیے کسی سند کا ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اِجماع کرنے والے لوگ خود قانون سازی نہیں کر سکتے، جیسے کہ بعض مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت میں قانون سازی کا حق صرف اللہ تعالیٰ وراس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ثابت ہے جن کی طرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی آتی ہے، اس لیے اِجماع کے لیے کسی ایسی سند (دلیل) کا ہونا ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے جو (سند) کہ فقہِ اسلامی کے اصولِ عامہ میں سے ہو۔ صحابہ کرامؓ ان مسائل میں جن میں انہوں نے باہم اِجماع کیا ہے کسی سند (دلیل) کو تلاش کرتے تھے تا کہ اس پر اپنی رائے کو مبنی کر سکیں۔ چنانچہ دادی کی میراث

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۷

کے مسئلے میں انہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت (خبر واحد) پر اعتماد کیا۔ محارم کو نکاح میں جمع کرنے کے مسئلے میں انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو بنیاد بنایا۔ مرنے والے کے حقیقی بھائیوں کی عدم موجودگی میں باپ کی طرف سے بھائیوں کو ان کا قائم مقام سمجھنے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس مسئلے کی توضیح اور ان کے اخوت (بھائی ہونے) کے مفہوم میں شمولیت کو مدار بنایا ہے''[1]۔

اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ اِجماع کی سند قرآن مجید اور سنّت نبوی دونوں میں سے کوئی ایک شے ہو سکتی ہے جیسے کہ مندرجہ بالا مسائل میں سنّت نبوی کو اساس قرار دیا گیا۔ لیکن کیا ایسے اِجماع کی پابندی ضروری ہوگی جس کی اساس محض قیاس یا مصلحت پر ہو؟ اس بارے میں تین مسالک ہیں:

۱۔ **عدم جواز:** پہلا مسلک یہ ہے کہ اِجماع کے لیے کسی قیاس یا اجتہاد کو اساس (سند) بنانا درست نہیں ہے۔ قیاس کی وجوہ مختلف ہوتی ہیں اور ایک ہی مسئلے میں دو ائمہ کا قیاس دو مختلف طریقوں پر ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں اِجماع درست نہ ہوگا۔

یہ بات بھی ہے کہ قیاس کا حجت ہونا متفق علیہ نہیں ہے۔ بعض ائمہ (مثلاً ظاہری علماء) اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا اسے اِجماع کی اساس کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

صحابہ کرامؓ نے جتنے مسائل میں بھی اِجماع کیا ہے ان تمام کی اساس کتاب وسنّت پر تھی۔ انہوں نے کسی مسئلے میں بھی محض قیاس کو اساس نہیں بنایا۔ علامہ ابن جوزیؒ (م ۵۷۹ھ) نے لکھا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں سوادِ عراق کی عدم تقسیم کا مسئلہ جب صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش کیا تو حضرت عمرؓ نے دو دن تک مجاہدین اسلام میں جاگیروں کی تقسیم کی قباحتیں بیان کیں لیکن چونکہ یہ مسئلہ خالص مصلحت یا قیاس سے تعلق رکھتا تھا اس لیے دو دن کی بحث وتمحیص کے باوجود

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۷

اس مسئلے پر اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ تیسرے دن جب حضرت عمرؓ نے سورۃ الحشر کی آیات (۷تا۱۰) سے استدلال کیا تو تمام صحابہ کرامؓ ان کی رائے سے متفق ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اِجماع کے لیے قرآن وسنت کی کسی دلیل کی موجودگی ضروری ہے۔

۲۔ جواز: دوسرا موقف یہ ہے کہ قیاس اپنی تمام انواع کے ساتھ اِجماع کے لیے سند (اور اساس) ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک حجتِ شرعیہ ہے جس میں کسی نہ کسی شرعی حکم (نص) پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔ کسی شرعی حکم پر قیاس کو محمول کرنا اس سے حجت پکڑنے کی طرح ہے تو چونکہ قیاس فی نفسہٖ حجت ہے لہٰذا جب کوئی اِجماع کسی قیاس پر مبنی ہوگا تو یہ ایسا اِجماع ہوگا جو کسی شرعی دلیل پر مبنی ہے اور یہ اِجماع کرنے والوں کی طرف سے نئے حکم کا انشاء (پیدا کرنا) نہیں ہے۔

۳۔ تیسرا مسلک یہ ہے کہ اگر قیاس ایسا ہو جس کی علت (وجہ) منصوص علیہ ہو اور وہ اتنی واضح ہو کہ اس کو تلاش کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت نہ ہو تو اس قیاس کی بنا پر اِجماع کا وقوع درست ہے۔ اگر اس کی علت اتنی مخفی ہو کہ بغیر غور وفکر کے واضح نہ ہوتی ہو تو اس پر اِجماع کی بنیاد رکھنا درست نہ ہوگا[1]۔

تاہم سب سے عمدہ قول یہ ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے زمانے کے طریق کار کو سامنے رکھا جائے۔ اگر انہوں نے کسی مسئلے میں قیاس کو اساس کار ٹھہرایا ہو تو درست، ورنہ قیاس پر مدار رکھنے سے مسئلہ اختلافی ہو جائے گا۔ صحابہ کرامؓ نے اپنے زمانے میں جو فیصلے کیے ان میں انہوں نے کسی موقع پر بھی قیاس کو مدار نہیں ٹھہرایا۔

اِجماع کی تقسیم باعتبار ابلاغ

ابلاغ کا مطلب یہ ہے کہ یہ اِجماع مکلفین (عوام وغیرہ) تک کس ذریعے سے پہنچا۔ اس

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۰۹ ومابعد۔ نیز دیکھیے الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۳۷۴۔۳۷۸

اعتبار سے اِجماع کی مندرجہ ذیل تین اقسام ہیں:

۱۔ خبرِ واحد　　۲۔ روایتِ مشہور　　۳۔ روایتِ متواتر

۱۔ خبرِ واحد

ایسا اِجماع جس کا ثبوت محض ایک راوی کی روایت سے ملا ہو، مختلف فیہ ہے۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل مسالک ہیں:

۱۔ بعض شوافع، احناف اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ خبرِ واحد سے بھی اِجماع ثابت ہو جاتا ہے۔ ثبوتِ اِجماع کے لیے خبرِ مشہور یا خبرِ متواتر کی ضرورت نہ ہوگی۔

۲۔ بعض احناف اور بعض شوافع بشمول امام غزالیؒ کے نزدیک خبرِ واحد سے اِجماع ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ خبرِ واحد سے ثابت ہونے والی بات اپنی سند میں ظنّی الدلالت اور اپنے متن میں قطعی الدلالت ہوتی ہے (۱)۔

مجوّزین کے دلائل

دونوں گروہوں کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

نحن نحکم بالظاهر والله يتولى السرائر (۲)

ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں۔ رہا اندرونی معاملہ تو اسے اللہ کو سونپتے ہیں۔

اس حدیث مبارک میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے الظاھر کو حرف الف لام (برائے استغراق، کلمہ جمع) کے ساتھ بیان کیا ہے جس میں خبر واحد سے ثابت شدہ اِجماع بھی داخل ہے، اس لیے کہ وہ روایت ظہور وثبوت میں ظنّی الدلالت ہے۔

۲۔ قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ اِجماع کے بارے میں خبرِ واحد ظن

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۴۰۴
۲۔ حوالہ بالا

کے لیے مفید ہے۔ لہٰذا وہ ایسے ہی حجت ہو گی جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث۔ ایسی روایت اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے۔

مانعین کے دلائل

دوسرا گروہ جن کے نزدیک ایسا اِجماع حجت نہیں ہے، کہتا ہے کہ جو اِجماع کسی فردِ واحد کی زبان سے مروی ہو وہ اصولِ فقہ میں قیاس اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی خبر واحد کی طرح ہے۔ خبرِ واحد سے آگے منقول ہونے والے اِجماع کے حجت ہونے کے مسئلے میں ائمہ کرام سے نہ تو کوئی ایسا اِجماع مروی ہے جو اس کے حجت ہونے پر دلالت کرتا ہو اور نہ ہی اس کے حق میں قرآن و سنت کی کوئی نص قطعی موجود ہے ...... رہے وہ دلائل جو دوسرے فریق نے پیش کیے ہیں وہ ایسے نہیں کہ ان سے اصولِ فقہ میں حجت پکڑی جاتی ہو[1]۔

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے ان دونوں فریقوں کے دلائل نقل کرنے کے بعد محاکمہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ ایک اصولی بحث پر مبنی ہے، وہ یہ کہ آیا اصولی دلیل کا قطعی الثبوت ہونا شرط ہے یا نہیں؟ جن ائمہ کرام نے اس کے قطعی ہونے کو شرط قرار دیا ہے ان کے نزدیک خبرِ واحد کے طریقے پر منقول شدہ اِجماع حجت ہے''[2]۔

۲۔ خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر

اِجماع کی دوسری اور تیسری صورت یہ ہے کہ اِجماع کی روایت خبرِ مشہور یا خبرِ متواتر کے طریقے پر مروی ہو۔ اوّل الذکر سے مراد یہ ہے کہ اس روایت کو کم از کم تین افراد روایت کریں اور ثانی الذکر ایسی روایت سے عبارت ہے جس کے راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ اس پر جھوٹ کا گمان نہ ہو، یعنی ایک بڑی تعداد اسے روایت کرتی ہو۔ اِجماع کی یہ دونوں روایات تمام ائمہ کرام

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۳۰۴

۲۔ حوالہ بالا

کے نزدیک حجت ہیں۔

اِجماع کی مختلف فیہ اقسام

اِجماع کی وہ اقسام جن کی حجیت میں اختلاف پایا جاتا ہے، مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اِجماعِ اہلِ مدینہ

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) فرماتے ہیں کہ صرف اہلِ مدینہ کا اِجماع ہی حجت ہے (۱)۔ جبکہ باقی تمام فقہاء اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ امام مالکؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ ارشادِ نبوی ہے:

ان المدینة لتنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید (۲)

بیشک مدینہ منورہ اپنی گندگی کو دور پھینک دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کی گندگی (زنگ وغیرہ) کو دور کر دیتی ہے

خطا کا ہونا خبث (گندگی) ہے، لہٰذا اہل مدینہ کی رائے میں خطا کا ہونا درست نہ ہوگا۔
امام مالکؒ سے صریح الفاظ میں اس مضمون کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ ان کی رائے بعض علماء نے ان الفاظ میں روایت کی ہے کہ جب کوئی مسئلہ مدینہ منورہ میں ظاہر و مشہور ہو، اس پر عمل کیا جا رہا ہو اور مجھے اس کی کسی کی طرف سے مخالفت کا علم نہ ہو تو کسی کے لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے (۳)۔

امام مالکؒ کے ان الفاظ سے امام غزالیؒ نے یہی رائے قائم فرمائی ہے کہ ان کے نزدیک صرف اہل مدینہ منورہ کا اِجماع حجت ہے (۴)۔ مگر فخر الاسلام بزدویؒ نے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ امام مالکؒ اہلِ مدینہ کی رائے کو اس لیے ترجیح دیتے ہیں کیونکہ احادیث (نصوص) ان کی اضافی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ ان کے نزدیک اس کے باشندوں کا اِجماع

۱۔ المستصفیٰ ۱/۱۸۷
۲۔ فتح الباری، باب المدینة تنفی الخبث ۴/۸۲ ومابعد
۳۔ البحر المحیط ۳/۳۹
۴۔ المستصفیٰ ۱/۱۸۷

دوسروں کے بغیر حجت قطعیہ ہے جس کا لازماً اتباع ضروری ہے، اس کے بجائے اتباع کے لزوم اور وجوب کے لیے دوسروں کی موافقت بھی ضروری ہے [۱]۔ تاہم اکثر ائمہ اصول نے امام مالکؒ کی طرف اسی رائے کو منسوب کیا ہے جو اوپر گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک اہل مدینہ منورہ کا اِجماع ہی حجت ہے [۲]۔ امام مالکؒ کی طرف اس قول کے انتساب سے بعض علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے۔ نامور عالم اور فقیہ ابن امیر الحاجؒ لکھتے ہیں کہ اس بات کے امام مالکؒ کا مسلک ہونے سے علامہ ابن بکر ابو یعقوب رازیؒ، علامہ طیالسیؒ، قاضی ابوالفرجؒ اور قاضی ابوبکرؒ نے انکار کیا ہے [۳]۔ اگر اس قول کا امام مالکؒ کی طرف انتساب درست بھی ہو تب بھی علمائے کرام نے اس کی مختلف تاویلات کی ہیں مثلاً:

۱۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت دوسرے راویوں کی روایت پر مقدم ہوگی۔

۲۔ اس سے مراد ایسی باتیں ہیں جو عہد نبوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قول وفعل کے ذریعے وہاں متکرر الوجود تھیں یعنی تکرار سے ان پر عمل ہوتا تھا مثلاً اذان، اقامت، صاع اور مد (ماپنے کے آلے) وغیرہ کی تفصیل۔

۳۔ یہ کہ ان کا اِجماع واقعی ہر قسم کے معاملات میں حجت ہے۔ یہی اکثر اہل مغرب (اہل مراکش وافریقہ) کا مسلک ہے۔ علامہ ابن حاجبؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ قاضی عبدالوہابؒ (م۴۲۲ھ)، امام مالکؒ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کا اِجماع دو قسموں کا ہے، نقلی اور استدلالی۔

نقلی اِجماع کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ وہ بات ابتداء ہی سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو جیسے کہ اہل مدینہ کی اذان، اقامت اور اوقات نماز وغیرہ کے سلسلے کی روایات۔

۱۔ کشف الاسرار ۳/۹۶۲

۲۔ دیکھیے التوضیح و التلویح ۲/۴۲۸۔ شرح المختصر ۲/۳۵۔ تنقیح الاصول ص ۱۴۵

۳۔ التقریر والتحبیر علی تحریر الکمال ۳/۱۰۰

۲۔ ان سے یہ بات فعلاً مروی ہو جیسے کہ صاع (ماپنے کا آلہ)۔

۳۔ یہ بات کسی اقرار سے منقول ہو جیسے کہ ان حضرات کا سبزیوں وغیرہ سے زکوٰۃ کا وصول نہ کرنا۔ حالانکہ مدینہ منورہ میں سبزیاں بکثرت کاشت ہوتی تھیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین ان سے عشر وصول نہیں کرتے تھے[1]۔ ایسے مسائل میں اہل مدینہ کا تعامل حجت ہے۔

رہا استدلالی اِجماع تو اس کی صورت یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کے مجتہدین کسی رائے تک اجتہاد کے ذریعے پہنچے ہوں۔ ایسے مسائل میں ان کا اجتہاد حجت نہیں ہے۔

اکثر ائمہ کرام نے امام مالکؒ کی رائے کو اوّل الذکر نقلی صورت پر یعنی اہل مدینہ کے ان رسوم وروایات کی ترجیح پر محمول کیا ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے زمانے سے چلے آتے ہیں اور جن کو بعض الفاظ کی توضیح وتشریح کے لیے اساسی طور پر پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ان کا واقعی یہ مسلک ہو تو اس صورت میں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اوپر قرآن وسنت سے جو دلائل حجیتِ اِجماع پر پیش کیے گئے ہیں، وہ عام ہیں۔ ان میں کسی خاص گروہ یا شہر کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا یہ قول بلا دلیل ہے۔

۲۔ اِجماع اہلِ بیتؓ

زیدیہ اور امامیہ (شیعی فرقوں) کے نزدیک اہل بیت کرامؓ کا اِجماع حجت ہے۔ جس اِجماع میں اہل بیت شامل نہ ہوں وہ اِجماع حجت نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا [الاحزاب ۳۳: ۳۳]

۱۔ التقریر والتحبیر علی تحریر الکمال ۳/۱۰۰ ومابعد

بیشک اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ اے اہل بیت (نبوی) تم سے گندگی مٹا دے اور تمہیں پاک کر دے۔

اسی طرح ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

انی تارک فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی [1]

میں تم میں دو باتیں چھوڑے جا رہا ہوں اگر تم ان کو پکڑے رہو گے تو تم گمراہ نہ ہو گے، اللہ کی کتاب اور میری اولاد۔

چونکہ حضرات اہل بیت کا تعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نزول وحی کا مرکز ہیں، لہٰذا حضرات اہل بیت سے غلطی کا ہونا بعید ہے۔

مگر جمہور امت اس مسئلے میں ان کی مخالف ہے، اس لیے کہ:

۱۔ اِجماع کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں ان میں تمام اہلِ ایمان کے اِجماع کا ذکر ہے، لہٰذا کسی ایک گروہ کے اِجماع پر یہ دلائل منطبق نہیں ہوتے۔

۲۔ حضرات صحابہ کرامؓ نے حضرت علیؓ کی بہت سے مسائل میں مخالفت کی اور حضرت علیؓ نے کسی بھی شخص کو کبھی یہ نہیں فرمایا کہ اہل بیت میں سے ہونے کی بنا پر میرا قول ہی حجت ہے لہٰذا تم میری مخالفت نہ کرو [2]۔

رہی آیت مبارکہ تو اس میں اہل بیت سے مراد ازواج مطہرات ہیں، اس لیے کہ سابقہ آیت میں انہی سے یہ کہا گیا تم اپنے گھروں میں رہو۔ اگر اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاندان بھی مراد ٹھہرا لیا جائے تو اس میں ان کے اِجماع کے حجت ہونے کا کوئی اشارہ مذکور نہیں ہے۔

اِجماع اہلِ بیت کے حق میں پیش کی گئی حدیث مبارکہ خبرِ واحد ہے، خود امامیہ کے اصولِ

۱۔ المسند الامام احمد بن حنبل ۱۸۹/۵۔ مجمع الزوائد ۱۷۰/۱

۲۔ دیکھیے المحصول ۲۴۰/۲ وما بعد

حدیث کی رو سے اس پر عمل جائز نہیں ہے [1]۔ اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو اس کی تشریح اس سے مختلف ہے جو امامیہ وغیرہ نے کی ہے۔

۳۔ اِجماعِ صحابہ کرامؓ

امام داؤد ظاہریؒ (م ۲۷۰ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) کا مشہور قول یہ ہے کہ صرف صحابہ کرامؓ کا اِجماع ہی معتبر ہے۔ اس کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ کی تمام نصوص کا اولین اور حتمی مصداق صحابہ کرامؓ ہی تھے اس لیے انہی کا اِجماع معتمد علیہ ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کے زمانے کے بعد اِجماع کا منعقد ہونا عملاً مشکل ہے، کیونکہ دنیائے اسلام مشرق و مغرب کے مختلف ملکوں میں بٹی ہوئی ہے اس لیے ان کا کسی مسئلے پر جمع ہونا مشکل ہوگا [2]۔

اوپر اِجماع کے حق میں جن دلائل و نصوص کا ذکر آیا ہے وہ مطلق اور عام ہیں اور ان سے کسی خاص جماعت یا گروہ کی تخصیص ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا یہ قول بلا دلیل ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ بعد کے ادوار میں اِجماع کا انعقاد مشکل ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ بجا لیکن ناممکن نہیں ہے۔ اگر امت مسلمہ کسی مسئلے پر باہمی اتفاق کرے تو ان کا یہ اتفاق و اِجماع قابلِ اعتماد و قابلِ اعتبار ہونا چاہیے۔

اِجماع مرکب و غیر مرکب

اِجماع کی تقسیم ایک اور پہلو سے بھی کی جاتی ہے جو یہ ہے:

۱۔ اِجماع مرکب　　　۲۔ اِجماع غیر مرکب

اس تقسیم کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اِجماع مرکب

علامہ حلیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسئلے کے حکم پر اتفاق اور علت میں اختلاف ہو تو ایسا

۱۔ المحصول ۲/۲۴۳ و مابعد

۲۔ فقہ الاسلام ص ۱۵۱

اِجماع مرکب ہے۔ جیسے بیک وقت قے اور عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کا باطل ہونا[1]۔ احناف کے نزدیک یہاں وضو قے کی بنا پر ٹوٹا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو باطل ہوا ہے۔

اِجماع کی اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر مذکورہ علتوں میں سے کسی ایک میں فساد لازم آ جائے تو اس سے اِجماع باطل ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام ابوحنیفہؒ کا، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام شافعیؒ کا اتفاق ختم ہو جائے گا۔ پھر دونوں طرف فساد کا احتمال موجود رہتا ہے۔ چنانچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو ہاتھ لگانے کے مسئلے میں تو درستگی پر اور قے کے مسئلے میں غلطی پر ہوں، اور امام شافعیؒ قے کے مسئلے میں درستگی پر اور عورت کو چھونے کے مسئلے میں غلطی پر ہوں جس کی بنا پر اِجماع کی اس صورت کا کسی وقت بھی باطل ہونا ممکن ہے۔

۲۔ اِجماع غیر مرکب

اِجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کے درمیان حکم اور اس کی علت دونوں پر اتفاق رائے پایا جائے۔ اِجماع کی یہ قسم ہی اصلی اِجماع کے زمرے میں آتی ہے اور اس کا ختم ہونا ممکن نہیں ہوتا۔

شرائط انعقادِ اِجماع

اِجماع کے انعقاد کی شرائط حسب ذیل ہیں:

ا۔ اِجماع پر اس زمانے کے تمام مجتہدین نے صریح لفظوں کے ساتھ اتفاق کیا ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ آیا اِجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجتِ شرعیہ ہونے کے لیے اس زمانے کا انقراض (تمام

ا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اگر کسی باوضو شخص کو قے آ جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا وضو باطل ہو جاتا ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ عورت کو ہاتھ لگانے سے امام شافعیؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیک وقت دونوں کام کر گزرے تو دونوں ائمہ کے نزدیک وضو باطل ہو جائے گا۔ گویا اس کا وضو اجماعی طریقے پر ٹوٹتا ہے، مگر یہ اجماع مرکب ہے نہ کہ غیر مرکب۔

لوگوں کا وفات پا جانا) بھی شرط ہے یا نہیں، تو امام ابوحنیفہؒ، اکثر شوافع اور اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ نہ تو اِجماع کے انعقاد کے لیے ایسا ہونا شرط ہے اور نہ ہی اس کے حجت ہونے کے لیے۔ جبکہ امام احمد بن حنبلؒ اور علامہ ابوبکر بن فورکؒ (م ۴۰۶ھ) فرماتے ہیں کہ اِجماع کے انعقاد کے لیے اس دور کا ختم ہونا ضروری ہے[1]۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے بعض دوسرے شاگرد مثلاً علامہ ابواسحاق اسفرائنیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر اِجماع کی صورت یہ ہو کہ مجتہدین نے قول اور فعل سے کسی مسئلہ پر اتفاق کیا ہو تو ایسی صورت میں اس زمانے کا گزرنا اِجماع کے منعقد ہونے کی شرط نہ ہو گا اور اگر اِجماع بعض مجتہدین کی صراحت اور بعض مجتہدین کی خاموشی اور سکوت سے عبارت ہو تو ایسی صورت میں اس عہد کا گزر جانا شرط ہو گا۔

بعض علمائے کرام فرماتے ہیں کہ اگر اِجماع کسی قیاس پر مبنی ہو تو ایسی صورت میں اس عہد کا گزر جانا لازمی شرط ہو گا ورنہ نہیں۔ یہی الامام الحرمین جوینیؒ (م ۴۷۸ھ) کا مسلک ہے[2]۔ تاہم اس بارے میں بنیادی مسالک دو ہی ہیں یعنی یہ کہ زمانے کا گزر جانا شرط ہے یا نہیں۔ جو حضرات اِجماع کے حجت ہونے کے لیے اس زمانے کے ختم ہو جانے کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا موقف یہ ہے کہ اِجماع کی حجیت اس بنا پر ہے کہ ان سب حضرات کا ایک رائے پر متفق ہو جانا شرف و تکریم لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا جب تک وہ رائے اچھی طرح پختہ نہ ہو جائے اِجماع ثابت نہ ہو گا۔ اس کا پختہ ہونا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ زمانہ مکمل طور پر ختم نہ ہو جائے، اس لیے کہ اس سے قبل لوگ ابھی حالت تامل و تفحص میں ہوتے ہیں اور تمام لوگوں یا ان میں سے کچھ لوگوں کی طرف سے اس مسئلے میں رجوع کا احتمال رہتا ہے۔ لہٰذا انقراضِ عصر سے قبل اِجماع مکمل تصور نہ ہو گا۔

اس کی مثال کے طور پر یہ واقعہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ صحابہ کرامؓ کے مابین وظائف کی تقسیم کے لیے برابری کے قائل تھے۔ ان کے عہدِ خلافت میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا۔ حضرت عمر فاروقؓ حضرات صحابہؓ میں ان کے علم اور اسلام میں ان کی اوّلیت وغیرہ کی بنا پر فرقِ

۱۔ کشف الاسرار ۳/۲۴۴۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۳۶۶

۲۔ حوالہ جات بالا

مراتب کے قائل تھے۔ ان کے عہدِ خلافت میں تقسیمِ وظائف میں اس کو پیش نظر رکھا جاتا تھا۔ لہٰذا یہاں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں جو اِجماع ہوا تھا حضرت عمر فاروقؓ نے اس کی مخالفت کی تھی کیونکہ ابھی یہ عہد ختم نہیں ہوا تھا، لہٰذا اس کو اِجماع نہیں کہا جا سکتا۔

دوسرے فریق کی دلیل

جمہور امت کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ آمدیؒ نے اس کے حق میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ''تمہارا یہ کہنا کہ اِجماع اس زمانے کے گزرنے کے بعد اس وقت حجت تصور ہوگا جب اس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو'' تو یہ مسلک تین صورتوں سے خالی نہیں:

۱۔ یا تو حجت محض مجتہدین کا کسی مسئلے پر متفق ہونا ہوگا، یا

۲۔ محض زمانے کا گزر جانا، یا

۳۔ دونوں باتوں کا مجموعہ۔

دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کیونکہ اگر یہ بات درست ہو تو کسی دور کا کسی اتفاق کے بغیر گزر جانا بھی حجت ہوگا، جو کسی بھی شخص کے نزدیک درست نہیں ہے۔ تیسری صورت بھی ممکن نہیں ورنہ ان لوگوں کا مرنا ان کے قول کے حجت ہونے میں موثر تصور ہوتا جو درست نہیں ہے۔ اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارکہ زندگی میں بھی حجت تھے اور آپ کے وصال کے بعد بھی۔ اب محض اوّل الذکر صورت رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ مجتہدین کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں۔ لہٰذا ان کا اتفاق اس زمانے کے گزر جانے سے قبل بھی حجت ہوگا[1]۔

جو حضرات اس کے لیے زمانہ گزرنے کو لازم قرار دیتے ہیں، ان کا یہ مسلک اس لیے غلط ہے کہ اس کی بنا پر اِجماع کا مکمل ہونا کبھی لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ اس مسلک کی رو سے صحابہ کرامؓ کا زمانہ جب تک نہ گزرے گا، اِجماع مکمل نہیں ہوگا اس لیے کہ صحابہ کرامؓ کے زمانے میں جو اہل اجتہاد تابعی تھے انہیں اس اِجماع کی مخالفت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ پھر تابعین کے زمانے میں جو

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱/ ۳۶۷

تابع تابعی تھے انہیں اس کی مخالفت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ اسی طرح اس کے بعد کے لوگوں کو۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی اِجماع بھی مکمل نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا اوّل الذکر مسلک ہی درست اور تحقیق کے مطابق ہے۔

اِجماع کی منسوخی

اِجماع کے درست طریقے پر مکمل ہو جانے کے بعد آیا اِجماع کو کسی دوسرے اِجماع سے منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو موقف ہیں:

۱۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر ایک زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے کے بارے میں متفق الرائے ہو جائیں تو بعد کے آنے والے مجتہدین اس طرح کا اتفاق رائے (اِجماع) پیدا کر کے اس اِجماع کو منسوخ کر سکتے ہیں...... بقول محمد ابوزہرہ یہ قول ان لوگوں کے مسلک پر درست ہے جنہوں نے اِجماع کے ثبوت کے لیے ان تمام لوگوں کے وفات پا جانے کو شرط قرار دیا ہے۔ جنہوں نے اِجماع کیا ہو[1]۔

اگر یہ اِجماع مکمل طور پر اس دور کے گزر جانے کے بعد ہو تو ایسی صورت میں دوسرے اِجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لیے کہ یہ سابقہ اِجماع کا نسخ ہے، حالانکہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نسخ کا ہونا درست نہیں ہے۔

۲۔ جمہور علماء کے نزدیک ایک اِجماع کے مکمل ہو جانے کے بعد دوسرے اِجماع کی گنجائش نہیں رہتی، اس لیے کہ یہ اِجماع سابقہ اِجماع سے متصادم ہوگا۔ سابقہ اِجماع موجود ہے جس کی مخالفت کرنا بھی منع ہے چہ جائیکہ اس کے خلاف اِجماع منعقد کیا جائے[2]، لہٰذا دوسرا اِجماع دوست نہ ہوگا۔ نسخ کا اصول صرف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تک ملتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شریعت کے کسی حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا، لہٰذا ایک اِجماع کے بعد دوسرا اِجماع کلی طور پر غلط ہوگا۔

۱۔ اصول الفقہ ص ۲۱۱

۲۔ حوالہ بالا

اِجماع میں عام افرادِ امت کا دخل

یہ مسئلہ مختلف یہ ہے کہ آیا کسی اجماع میں اس دور کے عوام کا شامل ہونا بھی ضروری ہے یا نہیں، اس سلسلے میں دو مسالک ہیں:

پہلا مسلک

جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ اجماع میں عوام کی موافقت یا مخالفت کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ اصل شے اس اجماع میں خواص (علمائے مجتہدین) کی موافقت ہے۔ اگر یہ حاصل ہو جائے تو اس کے بعد عوام کی موافقت یا مخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بقول علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ)، ان کے دلائل مختصراً حسب ذیل ہیں:

۱۔ عوام جملہ مسائل و معاملات میں علماء کی طرف رجوع کرتے ہیں، لہٰذا ایسے مسائل میں جن میں ان پر تقلید ضروری ہے، ان کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا۔

۲۔ امت کا اجماعی قول اس وقت بہتر ہوتا ہے جب وہ کسی استدلال اور اجتہاد پر مبنی ہو، جبکہ ایک عام شخص استدلال اور اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا چھوٹے بچے اور دیوانے کی طرح اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳۔ دین کے کسی مسئلے میں کسی عامی کا کچھ کہنا قطعی طور پر غلط ہے۔ جو بات قطعی طور پر غلط ہو اس کی موافقت اور مخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۴۔ عصر اوّل یعنی عہد صحابہؓ کے علماء اور عوام کا اس بات پر اجماع ہے کہ عوام کی موافقت اور مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

۵۔ امت محمدیہ اپنے شرعی استدلالات میں غلطیوں سے معصوم ہے۔ جبکہ شرعی احکام کا بلا استدلال اور بلا دلیل اثبات غلطی ہے۔ عامی استدلال کا اہل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے حق میں استدلال کا ''معصوم عن الخطا'' ہونا ثابت نہ ہوگا۔

۶۔ کسی عامی سے درست رائے کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ وہ بلا دلیل کسی حکم کا قول کرنے والا

ہو۔اس لیے اس کا غلطی سے معصوم ہونا متصور نہیں ہوتا، کیونکہ معصومیت درست رائے سے مستلزم ہے[1]۔

دوسرا مسلک

دوسرا موقف ومسلک یہ ہے کہ ان کی موافقت اور مخالفت کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ امت کا اجماعی قول اس لیے حجت ہے کہ اس پر اس سے پہلے دلائل سمعیہ دلالت کرتے آئے ہیں اور یہ بات ہیئتِ اجتماعیہ کی وصف ہے جس میں خواص بھی شامل ہیں اور عوام بھی۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو حکم تمام امت کے لیے ثابت ہو، اس سے لازم نہیں آتا کہ وہی حکم ان کے افراد کے لیے بھی ثابت ہو۔ یہ مسلک قاضی ابوبکرؒ (م ۴۰۳ھ) وغیرہ کا ہے[2]۔

رہے دوسرے مسلک والوں کے دلائل تو ان کا شق وار جواب حسب ذیل ہے:

۱۔ یہ بات درست ہے کہ عوام کے لیے علماء و مجتہدین کی تقلید واجب ہے مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علماء کے اقوال ان کے بغیر دوسرے مجتہدین پر حجت قاطع ہیں۔اس لیے کہ ہو سکتا ہے بعد کے آنے والے لوگوں کے لیے ان کے اقوال کے قابل حجت ہونے کے لیے عوام کی موافقت لازمی ہو۔

۲۔ اس بات کے درست ہونے کے باوجود اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عوام کی موافقت اہل استدلال علماء کے لیے اجماع کے حجت ہونے کی شرط نہ ہو۔ بچوں، دیوانوں اور عوام کے مابین جو فرق ہے وہ بہت واضح ہے، لہٰذا انہیں ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ بیشک عوام کی طرف سے کسی دینی مسئلے پر بلا دلیل اظہار خیال کرنا غلطی ہے، مگر اس سے بھی عوام کی علماء کی رائے سے موافقت شرط نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۴۔ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔

۵۔ بیشک عامی اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بغیر استدلال

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱/۳۲۲ ومابعد

۲۔ حوالہ بالا

کے ان کی طرف سے علماء کی موافقت شرط نہ ہوگی۔

۶۔ بجا ہے، لیکن یہ اس وقت ہے جب وہ تنہا کسی رائے تک پہنچے۔ لیکن اگر وہ کسی جماعت کے ساتھ مل کر ان کی موافقت اور ہم نوائی کرے تو یہ بات اس زمرے میں نہیں آتی۔ لہٰذا عامی کا علماء کی موافقت کرنا شرط ہوگا [۱]۔

علامہ آمدیؒ کا موقف

علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ ھ) نے اس کے بین بین موقف اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر اجتہادی ہے۔ لہٰذا عوام کے اجماع میں داخل ہونے کے بعد اجماع کا حجت ہونا قطعی ہوگا اور اس کے بغیر محض ظنّی [۲]۔ اسی طرح بقول علامہ آمدیؒ ایسے فقیہ کا، جو احکامِ فقہ تو جانتا ہو مگر اصول فقہ سے واقف نہ ہو اور ایسے اصولی عالم کا، جو اصول فقہ میں تو ماہر ہو مگر احکام فقہ سے واقف وآگاہ نہ ہو، اجماع میں داخل ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔

اِجماع میں بدعتی عالم کی شرکت

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اجماع میں بدعتی مجتہد مطلق کی شمولیت ضروری ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں بھی دونوں آراء ہیں، حق میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ بقول علامہ آمدیؒ مختار قول یہی ہے کہ اس کے بغیر اجماع مکمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اہل حل وعقد میں داخل اور شامل ہونے کے باعث امت کے مفہوم میں شامل ہے جس کے لیے ''معصوم عن الخطاء'' ہونے کی شہادت دی گئی ہے [۳]۔

اقلیت کی مخالفت

اگر کسی اجماع میں اکثریت تو موافق ہو مگر چند لوگ جو اقلیت میں ہوں اور اس رائے کے

۱۔ الإحكام في أصول الأحكام ۱/۳۲۳
۲۔ حوالہ بالا ۱/۳۲۵
۳۔ حوالہ بالا ۱/۳۲۶ ومابعد

مخالف ہوں تو ایسے اجماع کے متعلق مندرجہ ذیل مسالک ہیں:

۱۔ علماء اور مجتہدین کی اکثریت کا یہ خیال ہے کہ ایسی صورت میں اجماع سرے سے منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ امام محمد بن جریر طبریؒ (م ۳۱۰ھ)، علامہ ابوبکر رازیؒ (م ۶۰۶ھ)، علامہ ابوالحسین بن خیاط معتزلیؒ (متوفی قبل ۵۳۰ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) سے مروی ایک روایت کی رو سے اس کا انعقاد درست ہوتا ہے۔

۳۔ ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ جو لوگ اقلیت میں ہیں اگر ان کی تعداد حدِ تواتر تک پہنچتی ہو تو ایسی صورت میں ان کی رائے کے برخلاف اجتہاد کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر ان کی تعداد حدِ تواتر سے کم ہو تو ایسی صورت میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔

۴۔ علامہ ابوعبداللہ جرجانیؒ (م ۳۹۷ھ) فرماتے ہیں کہ اگر اس جماعت نے مخالف مجتہد کے قول کی گنجائش تسلیم کی ہو تو اقلیت کی مخالفت کا اعتبار ہوگا۔ جیسے کہ عول کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مخالفت۔ اگر اس کی مخالفت ایسی ہو جس کا باقی جماعت نے انکار کیا ہو جیسے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا متعہ اور ربا الفضل کی حرمت سے انکار کرنا (بعد میں ان مسائل میں حضرت ابن عباسؓ کا رجوع ثابت ہے) تو ایسی صورت میں اس کی مخالفت قابلِ اعتبار نہ ہوگی۔

علامہ آمدیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مختار قول اکثریت کا ہے کہ اس مخالفت کے بعد اجماع اجماع نہیں رہتا کیونکہ اجماع کے دلائل اس تخصیص کے خلاف ہیں (۱)۔

دورِ حاضر میں اِجماع کا انعقاد

دورِ حاضر میں جہاں مختلف طبقوں اور ملکوں کے درمیان فاصلے کم ہو رہے ہیں، مختلف قوموں اور ملتوں کے درمیان دیواریں ٹوٹ رہی ہیں اور برف پگھل رہی ہو اور کل کی دشمن قومیں

۱۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۱/۳۳۶ تا ۳۴۳

آج شانے سے شانہ ملائے کھڑی ہیں وہاں ملتِ مسلمہ کے مابین وسیع ہوتی ہوئی خلیج ہم سب کے لیے قومی المیہ ہے۔

ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ جدید وسائل اور جدید آلات کو بروئے کار لا کر مختلف مسائل میں جو اختلاف ہے اسے ختم کیا جاتا اور لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جاتا مگر اس کے برعکس جدید وسائل کا استعمال امت میں افتراق کے لیے ہو رہا ہے۔ ان حالات میں امت کے ارباب حل وعقد پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اِجماع کے اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اہم قومی امور میں اتفاق رائے پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ شریعت اسلامیہ نے جو اِجماع کا اصول دیا ہے اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ اہم قومی اور ملی مسائل میں اتفاق رائے پیدا کیا جائے اور امت کی شیرازہ بندی کی کوششیں کی جائیں۔

اس عنوان پر نامور ماہر اصول فقہ احمد حسن الخطیب لکھتے ہیں کہ جب ہم اجماع کے منکرین سے جو اس کے عدم امکان یا اس کے علم کا کوئی ذریعہ نہ ہونے کی بنا پر اس کے منکر ہیں، اپنا منہ دوسری جانب پھیرتے ہیں تو ہم ان تمام علماء کو جو اس کے قائل ہیں مگر اس کے موجود ہونے کو مشکل قرار دیتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ انہوں نے عام طور پر اپنی رائے کا مدار علماء کے مختلف علاقوں میں متفرق ہونے اور ان کے کسی مسئلے میں اتفاق کے مشکل ہونے پر رکھا ہے۔ جب یہ طریقہ گزشتہ زمانوں میں مواصلات کی دشواری اور مسافتوں کی دوری کے باوجود مقبول رہا تو یہ طریقہ آج کے زمانے میں بھی جب کہ تمام مواصلات (رسل ورسائل) انسانوں کے زیرِ نگیں آ گئے ہیں اور اقوام ایک دوسرے سے مربوط ہوگئی ہیں، زیادہ آسان ہے۔ اس مضمون پر سب سے قریبی ثبوت وہ کانفرنسیں ہیں جو خواہ سیاسی ہوں یا علمی اور قانونی، مختلف شہروں اور ملکوں میں منعقد ہوتی ہیں۔ ان میں ذی رائے اور اہل علم افراد باہمی تبادلہ افکار، مذاکرات اور بحث ومشاورت کے بعد کسی ایک رائے پر متفق ہو جاتے ہیں۔ جب اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے اور مجتہد علماء موجود ہیں تو پھر اجماع کے ثبوت میں کون سا امر مانع ہے، خواہ بعض مسائل شرعیہ ہی میں ہو اور جب انہیں سالانہ کانفرنسوں میں بلایا جاتا ہے اور بحث وتمحیص کی میز

پر قانونی مشکلات رکھی جاتی ہیں (اور یہ لوگ انہیں حل کرتے ہیں)، لہٰذا اس زمانے میں اجماع کا انعقاد (پہلے کی نسبت) بہت آسان ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔ اس کی صحت پر عمل ضروری ہے، خصوصاً ایسے بڑے مسائل میں جو تمام عالمِ اسلامی کو درپیش ہیں [1]۔

اس سلسلے میں حسب ذیل امور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا:

۱۔ تمام اسلامی ممالک کے اندر ایک وقیع قومی ادارہ تشکیل دیا جائے جس میں ملک کے نہایت مقتدر اور بالغ نظر فقہاء اور مجتہدین کو ممبر بنایا جائے۔ ان کا انتخاب خالص میرٹ پر کیا جائے۔

۲۔ یہ تمام لوگ جدید اہم مسائل میں اتفاق رائے سے فیصلہ کریں۔ اس کے بعد تمام اسلامی ممالک کے انہی اداروں کے نمائندے باہم مشاورت کے بعد اتفاق رائے سے فیصلہ کریں۔

۳۔ ہر فیصلہ تفصیلی ہونا چاہیے اور مدلل بھی تاکہ ان کے فیصلہ جات کو قومی سطح پر پذیرائی حاصل ہو سکے۔

یہ اجتماعات اس وقت کے قومی مسائل کے تصفیہ میں اہم کردار ادا کرنے کے ساتھ ساتھ اس ملت کی شیرازہ بندی میں اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

۴۔ ان بورڈوں کے پاس کردہ مسائل کے نفاذ کے لیے ایک الگ مقتدر ادارہ ہونا چاہیے جو ان مسائل کے عملی نفاذ کا جائزہ لے اور اس کے لیے قوم کی رہنمائی کرے۔ اسلامی ممالک کی اعلیٰ عدالتیں بھی مفید خدمات انجام دے سکتی ہیں جو مختلف مسائل میں مختلف علماء کی آراء اور متفقہ نقطہ نظر معلوم کر کے اسے نافذ کرنے کی سفارش کریں۔

[ڈاکٹر محمود الحسن عارف]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۱۔ فقہ الاسلام ص ۱۴۹

۲۔ کتب احادیث

۳۔ آمدی، سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، مطبعة المعارف ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء

۴۔ ابواسحاق شیرازی، ابراہیم بن علی (م ۴۷۶ھ)، اللمع فی اصول الفقه، طبع مصطفٰی

۵۔ احمد بن قاسم، شرح محلی بر ورقات للجوینی، مطبوعہ برحاشیہ

۶۔ بزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد (م ۴۸۲ھ)، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی

۷۔ تھانوی، محمد بن اعلیٰ (م ۱۷۷۷ء)، کشاف اصطلاحات الفنون، طبع خیاط، بیروت

۸۔ حسن احمد الخطیب، فقه الاسلام، مطبوعة شیر علی ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء

۹۔ خضری بک، اصول الفقه، مطبوعة الاستقامة ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء

۱۰۔ خن، مصطفٰی سعید، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، بیروت ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۵ء

۱۱۔ رازی، فخر الدین محمد بن عمر (م ۶۰۶ھ)، المحصول فی علم اصول الفقه، مطبوعات جامعة الامام محمد

۱۲۔ راغب اصفہانی (م ۵۰۶ھ)، المفردات، بیروت

۱۳۔ شافعی، محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ)، الرسالة، قاهرة ۱۳۱۲ھ

۱۴۔ غزالی، ابوحامد بن محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفٰی من علم الاصول، مطبوعة امیریة بولاق ۱۳۲۲ھ

۱۵۔ قرافی، (م ۶۸۴ھ) شرح تنقیح الفصول فی الاصول، قاهرة ۱۳۰۶ھ

۱۶۔ محمد ابوزہرہ، اصول الفقه، دارالفکر العربی، قاهرة

فصل دوم

قیاس

اسلام ایک جامع اور مکمل ضابطۂ حیات ہے، تمام مسائل زندگی اس کی تعلیمات کی گرفت میں ہیں۔ البتہ احکامِ اسلام دو طرح کے ہیں:

۱۔ **منصوص:** جن کا صریح حل قرآن وسنت میں موجود ہے۔

۲۔ **غیر منصوص:** جن کا صریح حل قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے۔ اس دوسری قسم کے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کا اصول دیا گیا ہے۔ مصادر (Sources) میں سے ایک قیاس بھی ہے۔

قیاس کی تشریح

قیاس ان مصادر میں سے ایک ہے جن کے ذریعے غیر منصوص مسائل کا حل نکالا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شارع جب کوئی حکم جاری کرتا ہے تو اس حکم کی تہہ میں کوئی مقصد اور منشا ہوتا ہے جو اس حکم کی بنیاد بنتا ہے۔ حکم کی بنیاد بننے والے مدار کو ''علت'' کہا جاتا ہے (جس پر تفصیلی گفتگو آگے آ رہی ہے)۔ چونکہ حکم کا اصل مدار ''علت'' ہے، اس لیے یہی علت جب کسی اور چیز (جس کے بارے میں حکم جاری کرتے ہوئے سکوت اختیار کیا گیا ہے) میں بھی موجود ہوتی ہے تو سننے والے کو غالب گمان ہو جاتا ہے کہ اس علت کی بنا پر جو حکم پہلی چیز کا ہے وہی اس دوسری چیز کا بھی ہے۔

یہاں غور کیا جائے تو چار چیزیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ وہ چیز جس کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اس کو ''اصل'' کہتے ہیں۔ اسے مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں۔

۲۔ وہ حکم جو اس چیز کے لیے بیان کیا گیا ہے۔ اس کو ''حکم اصل'' یا ''حکم منصوص'' کہتے ہیں۔

۳۔ وہ چیز جو اس حکم کا مدار بن رہی ہے۔ اس کو ''علّت'' کہتے ہیں۔

۴۔ وہ چیز جس کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اس کو ''فرع'' کہتے ہیں۔ اسے مقیس، محمول اور مشبہ بھی کہتے ہیں۔

اس کی سادہ مثال یہ ہے کہ ایک کمرے میں دو کھڑکیاں ہیں: ایک دائیں طرف اور دوسری بائیں طرف۔ صاحب نے اپنے ملازم کو کہا کہ دائیں کھڑکی پر پردہ کھینچ دو۔ ملازم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ دائیں کھڑکی کا پردہ کھینچنے کا منشاء یہ ہے کہ اس میں سے دھوپ آ رہی ہے۔ اب اگر وہ دیکھتا ہے کہ تھوڑی دیر کے بعد بائیں کھڑکی سے بھی دھوپ آنے لگی ہے تو وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوگا کہ اس کھڑکی کا حکم بھی یہی ہے کہ اس کا پردہ کھینچ دیا جائے۔ اس مثال میں مندرجہ بالا چار چیزوں کا وجود اس طرح ہے:

۱۔ اصل، (جس کا حکم بیان کیا گیا ہو): دائیں کھڑکی۔

۲۔ حکم اصل: پردہ کھینچنا۔

۳۔ علّت: دھوپ آنا۔

۴۔ فرع، (جس کا حکم بیان نہیں کیا گیا) بائیں کھڑکی۔

اس مثال میں اگرچہ بائیں کھڑکی کا حکم ذکر نہیں کیا گیا، لیکن اس کا حکم اس طریقے سے معلوم کر لیا گیا ہے کہ اصل (دائیں کھڑکی) کا حکم (جو کہ پردہ کھینچنا ہے) فرع (بائیں کھڑکی) میں جاری کر دیا گیا ہے، اس بناء پر کہ دائیں کھڑکی پر پردہ کھینچنے کی جو علّت ہے وہ بائیں کھڑکی میں بھی موجود ہے۔ ایک ہی علّت کا دونوں چیزوں میں پایا جانا ''اشتراکِ علّت'' کہلاتا ہے۔

قیاس کی تعریف

قیاس لغت میں ''تقدیر'' یعنی اندازہ لگانے کو کہتے ہیں۔ عربی زبان میں کہا جاتا ہے: قست الثوب بالذراع، یعنی میں نے کپڑے کو میٹر سے ناپا۔ اصطلاح میں قیاس سے مراد ہے

اشتراکِ علت کی بناء پر حکم منصوص کو غیر منصوص میں جاری کرنا[1] یا قرآن وسنت میں صراحت سے بیان کیے ہوئے حکم کو ایسی چیز میں جاری کرنا جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں، اس بناء پر کہ قرآن وسنت میں بیان کیے ہوئے حکم کی علت اس چیز میں بھی پائی جاتی ہے۔

قیاس کے ارکان

قیاس کے ارکان چار ہیں:

۱۔**اصل:** جس کا حکم صراحتاً مذکور ہے۔

۲۔**حکمِ اصل:** جو حکم صراحتاً مذکور ہے۔

۳۔**علت:** وہ چیز جو مدارِ حکم بن رہی ہے۔

۴۔**فرع:** جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں ہے۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل الگ عنوانات کے تحت ذکر کی جائے گی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قیاس کی حقیقت مزید واضح کرنے کے لیے قرآن وسنت میں سے چند مثالوں کا مطالعہ کیا جائے۔

قرآن کریم سے مثالیں

قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِی آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ [الاحزاب۳۳:۵۵]

عورتوں پر اپنے باپوں، اپنے بیٹوں، اپنے بھائیوں، اپنے بھتیجوں اور اپنے بھانجوں کے سامنے آنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

باپ، بیٹے، بھائی، بھتیجے اور بھانجے کا حکم ذکر کیا گیا ہے کہ عورت پر ان سے پردہ نہیں

۱۔ نهاية السول ۴/۲

ہے۔ اس کی علّت یہ ہے کہ یہ سب رشتے عورت کے محرم ہیں یعنی ان کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اب اگرچہ ماموں اور چچا کا اس آیت میں ذکر نہیں، لیکن محرم ہونے والی علّت ان میں بھی موجود ہے، اس لیے ان کا حکم بھی یہی ہے کہ ان سے پردہ نہیں ہے۔ یہاں یوں کہا جائے گا کہ چچا اور ماموں سے پردہ نہ ہونے کا حکم باپ اور بیٹے وغیرہ پر قیاس کرکے ثابت ہوا۔

ارکانِ قیاس کی تفصیل کے لیے خاکہ ملاحظہ ہو:

اصل	باپ، بیٹا، بھائی، بھتیجا، بھانجا
حکمِ اصل	پردہ نہیں
علّت	محرم ہونا
فرع	چچا، ماموں
قیاس کی صورت	محرم ہونے کی علّت میں اشتراک کی بناء پر باپ اور بیٹے وغیرہ کی طرح ماموں اور چچا سے پردہ نہیں ہے۔

قرآ مجید میں ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوْا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

[الجمعة ۶۲:۹]

اے ایمان والو! جب نماز کے لیے جمعہ کے دن اذان دی جائے تو اللہ کی یاد یعنی نماز کے لیے جلدی کرو، اور خرید و فروخت ترک کر دو۔ اگر سمجھو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔

مندرجہ بالا آیت کی رو سے اذانِ جمعہ کے بعد ہر قسم کی خرید و فروخت منع ہے۔ اس ممانعت کی علّت یہ ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کے معاملات میں مشغولیت سے یہ اندیشہ ہے کہ انسان نماز سے غافل ہو جائے اور جمعہ کی نماز رہ جائے۔ لہٰذا یہ علّت اذانِ جمعہ کے بعد جس کام

میں بھی پائی گئی اس پر یہی حکم نافذ ہوگا۔ مثلاً پارلیمنٹ کا اجلاس جاری رہنا، عدالتوں میں مقدمات کی سماعت ہونا، کسی سے اجرت پر کام لینا یا رہن کا معاملہ کرنا۔ یہ سب امور بھی اس قرآنی آیت کی رو سے اذانِ جمعہ کے بعد قیاساً منع ہیں حالانکہ آیت میں بیع کا ذکر ہے، قانون سازی، قضا، اجارہ یا رہن کے بارے میں بیان نہیں دیا گیا۔ لہٰذا اصل (یعنی بیع) کا حکم (یعنی ممانعت) علّت میں اشتراک (یعنی نماز جمعہ سے غفلت) کی وجہ سے فرع (یعنی مقننہ اور عدلیہ کی کارروائی، اجارہ اور رہن وغیرہ) پر لگا دیا جائے گا۔

قرآن مجید میں ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ
رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

[المائدة ۵:۹۰]

اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے (یہ سب) ناپاک کام اعمالِ شیطان ہیں۔ پس ان سے بچتے رہنا تاکہ نجات پاؤ۔

اس آیت کی رو سے شراب حرام ہے۔ اس کی حرمت کی علّت نشہ پیدا کرنا ہے۔ لہٰذا یہ علّت جس مشروب میں بھی پائی جائے گی اس پر شراب کا حکم نافذ ہوگا اور وہ حرام ہے۔

حدیث سے مثال

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک حدیث شریف میں ہے:

من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه [1]

جو شخص طعام خریدے وہ اس کو اس وقت تک نہ بیچے، جب تک کہ وصول نہ کرلے

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غلّہ خرید کر قبضہ سے پہلے اس کو آگے بیچنا جائز نہیں ہے۔ اس کی علّت یہ ہے کہ خریدا ہوا غلّہ ابھی قبضے کے ذریعے خریدار کے قبضہ اور تصرف میں نہیں آیا۔ اگر غلّہ

۱۔ جامع الترمذي، كتاب البيوع، باب ماجاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيه ۱/۲۴۲

کے علاوہ کوئی اور چیز خریدی گئی ہو اور اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہوا ہو تو خریدار کے قبضہ میں داخل نہ ہونے والی علّت اس میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا غلّہ کے علاوہ دیگر تمام اشیاء کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے کہ خریدنے کے بعد جب تک ان کو وصول نہ کیا جائے، آگے بیچنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ کہا جائے گا کہ غلّہ کے علاوہ دیگر اشیاء کا یہ حکم حدیث میں مذکورہ طعام کے حکم پر قیاس کر کے ثابت کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اس حدیث کو روایت فرمانے کے بعد یہ جملہ ارشاد فرمایا کرتے تھے:

واحسب كل شيء مثله (۱)

میری رائے میں ہر چیز کا حکم طعام کی طرح ہے۔

وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل خاکہ ملاحظہ ہو:

اصل	طعام
حکمِ اصل	خرید کر قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں۔
علّت	خریدار کے قبضہ میں نہ ہونا۔
فرع	طعام کے علاوہ دیگر اشیاء۔
قیاس کی صورت	قبضہ میں نہ ہونے کی علّت مشترک ہونے کی بناء پر طعام کی طرح دیگر اشیاء بھی قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے:

لا يرث القاتل (۲)

قاتل کو مقتول کی وراثت نہیں ملے گی۔

اگر کسی نے ایسے شخص کو جس کی وراثت میں وہ حصہ دار ہے، جلد وراثت حاصل کرنے کے ارادے سے قتل کر دیا تو قاتل کو مقتول کی جائیداد میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ قاتل وارث کو مقتول

۱۔ جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی کراھیة بیع الطعام حتی یستوفیه ۲۴۲/۱

۲۔ مسند احمد بن حنبل ۴۹/۱

مورث کے ترکہ سے محروم کرنے کے حکم میں علت ''استعجال قبل الوقت'' یعنی وقت سے قبل ہی اپنا حق حاصل کرنے کی خواہش ہے۔ لہٰذا یہ علتِ استعجال جس حق میں بھی پائی جائے گی صاحبِ حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا۔

'الف' نے وصیت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کا مکان 'ب' کو دے دیا جائے۔ 'ب' نے اس مکان پر جلد قبضہ کرنے کے لیے 'الف' کو قتل کر دیا۔ اس مثال میں بھی منصوص حکم والی علتِ استعجال یعنی قبل از وقت اپنا حق حاصل کرنے کی خواہش پائی جاتی ہے۔ لہٰذا علت میں اشتراک کے سبب قاتل وارث کا حکم ہی قاتل موصی لہ (جس کے لیے وصیت کی گئی تھی) کے لیے بھی ہوگا اور اسے وصیت سے محروم کر دیا جائے گا۔

قیاس کی اس تعریف اور مثالوں سے معلوم ہوا کہ قیاس اجتہاد کے ہم معنی نہیں ہے۔ اجتہاد ایک عام عمل ہے یعنی کسی حکم کے شرعی دلائل معلوم کرنا، جبکہ قیاس کے ذریعہ علت کے واسطہ سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ بھی عمل اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

قیاس کی حجیت

جس مسئلہ کا صریح حکم قرآن و سنت میں نہ ہو اور نہ ہی اس سلسلے میں اجماع منعقد ہوا ہو، ایسے مسئلہ کو معلوم کرنے کے لیے قیاس ایک دلیل شرعی ہے بشرطیکہ قیاس اپنے تمام مطلوبہ تقاضوں اور شرائط کے ساتھ ہو۔

قیاس کے دلیل شرعی ہونے پر گفتگو کو ہم دو مرحلوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ قیاس کی حجیت کے دلائل (قرآن کریم، سنت نبوی، اجماع اور عقلی دلائل کی روشنی میں)

۲۔ قیاس کی حجیت میں شبہات اور ان کا ازالہ۔

۱۔ قیاس، قرآن کی روشنی میں

۱۔ قرآن کریم میں ہے:

فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِي الْاَبْصَارِ [الحشر ۵۹:۲]

تو اے دانشمندو! عبرت حاصل کرو۔

اس آیت میں ''اعتبار'' کا حکم ہے۔ مفسرین نے ''اعتبار'' کی تفسیر اس طرح کی ہے: رد الشیئ إلی نظیرہ بأن یحکم علیہ بحکمہ [1] یعنی ایک چیز کو اس کی نظیر (مثال) کی طرف لوٹانا تاکہ نظیر کا حکم اس چیز پر بھی جاری کیا جا سکے۔ قیاس کی حقیقت بھی یہی ہے، لہٰذا قرآن کریم کے اس ''اعتبار'' کے حکم میں قیاس بھی شامل ہے۔

مشہور فقیہ ابو بکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) لکھتے ہیں:

''اس آیت میں اعتبار کا حکم ہے اور نئے پیش آنے والے مسائل میں قیاس کرنا بھی اعتبار کی ایک قسم ہے، لہٰذا قیاس کا واجب الاستعمال ہونا ظاہر آیت سے ثابت ہے'' [2]۔

۲۔ قرآن کریم میں ہے:

وَ اِذَا جَاءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ [النساء ۴:۸۳]

اور جب ان لوگوں (منافقین) کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف، تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اس خبر کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ایسے امور کو سمجھنے والوں (کی رائے) کے حوالے کر دیتے تو ان میں سے تحقیق کرنے والے اس بات (کی حقیقت) کو جان لیتے۔

اس آیت میں ''استنباط'' کرنے والے کی تعریف کی گئی ہے۔ ''استنباط'' کا معنی ہے: چیز کو اس کے ماخذ سے نکالنا [3] مثلاً کنوئیں سے پانی نکالنا اور دھات کو کان سے نکالنا۔ استنباط کا یہ مفہوم

۱۔ روح المعانی ۲۸/۴۲۔ اصول السرخسی ۲/۱۲۵

۲۔ احکام القرآن ۳/۴۲۹

۳۔ روح المعانی ۵/۹۵

قیاس میں بھی موجود ہے، اس لیے کہ قیاس میں بھی قرآن وسنّت میں بیان کئے ہوئے حکم کی علّت کا استنباط کیا جاتا ہے، پھر اس علّت کی بناء پر دوسری اشیاء میں بھی وہی حکم جاری کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس آیت میں جب استنباط کی تعریف کی گئی تو اس کے ضمن میں قیاس بھی داخل ہے۔

۳۔ قرآن کریم میں ہے:

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَ اُوْلِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا

[النساء ۴:۵۹]

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اہل حکومت کی بھی اور اگر کسی امر میں اختلاف کرنے لگو تو اس میں اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ بہت اچھی بات ہے اور اس کا انجام بھی اچھا ہے۔

علامہ آلوسیؒ (م ۱۲۷۰ھ) نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت قیاس کو ثابت کرنے کی دلیل ہے، بلکہ اس میں تمام (چاروں) دلائل شرعیہ (کتاب، سنّت، اجماع، قیاس) کا ذکر آ گیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے مراد کتاب اللہ پر عمل کرنا ہے، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے سے مراد سنّت پر عمل ہے۔ جبکہ کتاب وسنّت کے حوالے کرنے کا معنی یہ ہے کہ قرآن وسنّت میں تصریح نہ ملنے کی وجہ سے جس بات میں اختلاف ہو رہا ہو اس کا حکم کتاب و سنّت کے اصول اور علّت کی بنیاد پر معلوم کرو، اور اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ آیت کے لفظ ﴿اِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾ (اگر تمہارے درمیان اختلاف ہو) سے معلوم ہوا کہ اختلاف نہ

ہونے کی صورت میں جس بات پر اتفاق ہے۔ اس پر عمل کیا جائے گا اور یہی اجماع ہے''(۱)۔

۴۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں مضامین کو قیاس کے طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں کہ اس قسم کی آیات جن میں قرآن کریم قیاس کے طریقے سے دلیل پیش کر رہا ہے چالیس سے زیادہ ہیں (۲)۔ ایسی آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کریم نے قیاس کو بطورِ دلیل تسلیم کیا ہے۔

مثال کے طور پر اس قسم کی چند آیات یہ ہیں:

۱۔ اِنَّ مَثَلَ عِیسَی عِندَاللّٰهِ کَمَثَلِ آدَمَ [آل عمران ۳:۵۹]

یقیناً اللہ تعالیٰ کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی مثال آدم علیہ السلام کی طرح ہے۔

اس آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بن باپ پیدا ہونے کو حضرت آدم علیہ السلام کے بغیر ماں باپ پیدا ہونے پر قیاس کیا گیا ہے۔

۲۔ وَمِن آیَاتِهِ اَنَّکَ تَرَی الْاَرْضَ خَاشِعَةً فَاِذَا اَنْزَلْنَا عَلَیْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ اِنَّ الَّذِیْ اَحْیَاهَا لَمُحْیِی الْمَوْتٰی اِنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ [حم السجدة ۴۱:۳۹]

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ تو زمین کو دیکھتا ہے کہ دبی دبائی پڑی ہے۔ پھر جب ہم اس پر پانی برساتے ہیں تو وہ ابھرتی ہے اور پھولتی ہے۔ جس نے زمین کو زندہ کر دیا ہے وہی مردوں کو زندہ کرے گا۔ بے شک وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اس آیت میں قیامت میں مُردوں کے زندہ ہونے کو زمین کے زندہ ہونے پر قیاس کر کے ثابت کیا گیا ہے۔

۱۔ روح المعانی ۵/۶۷
۲۔ اعلام الموقعین ۱/۱۳۰

۳۔ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ. قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ [یٰسین ۳۶:۷۸،۷۹]

کہتا ہے کہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا، جبکہ وہ ہڈیاں بوسیدہ ہوگئی ہوں۔ آپ فرما دیجئے، ان کو وہ زندہ کرے گا جس نے پہلی بار ان کو پیدا کیا ہے اور وہ ہر طرح کا پیدا کرنا جانتا ہے۔

اس آیت میں دوبارہ زندہ کرنے کو پہلی بار پیدا کرنے پر قیاس کر کے ثابت کیا گیا ہے۔ جو ذات کسی عمل کی ابتداء پر قادر ہے وہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد اسے دوبارہ کرنے پر بدرجہ اولی قدرت رکھتی ہے کیونکہ کسی چیز کا اعادہ اس کی ابتداء سے زیادہ آسان ہے۔ مندرجہ بالا آیت میں کفار پر حجت قائم کی جا رہی ہے کہ وہ اپنے دوبارہ زندہ کیے جانے کو اپنی پیدائش پر قیاس کریں۔

ب۔ قیاس، احادیث کی روشنی میں

۱۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن کا امیر بنا کر بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا:

''جب تمہارے سامنے کوئی مقدمہ پیش آئے گا تو تم فیصلہ کیسے کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے مطابق۔ آپ نے ارشاد فرمایا! اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ نہ پاؤ تو؟ عرض کیا: پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کے مطابق۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اگر میری سنّت میں بھی نہ پاؤ تو؟ عرض کیا: میں اجتہاد کروں گا اور اپنی کوشش میں کوئی کمی نہیں چھوڑوں گا۔ آپ صلی علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کے سینے پر ہاتھ مارا اور ارشاد فرمایا: شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنے نبی کے قاصد کو ایسے کام کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) خوش ہے''(۱)۔

۱۔ مشکوۃ: ۳۲۴ بحوالہ ترمذی، ابو داود، دارمی۔ اہل علم اس حدیث کی اسنادی حیثیت کی تفصیل کے لیے حافظ ابن قیم کی اعلام الموقعین ۲۰۲/۱ کی طرف مراجعت کر سکتے ہیں۔

اس حدیث میں واضح اور دوٹوک الفاظ میں اجتہاد کی تائید وتحسین فرمائی گئی ہے اور قیاس، اجتہاد کے طریقوں میں سے ایک ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک حدیث ہے کہ ایک عورت نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میری والدہ نے حج کی نذر (منت) مانی تھی اور اب ان کا انتقال ہوگیا ہے۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کرسکتی ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

نعم! حجّي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟
قالت: نعم! فقال: اقضوا الله فإن الله أحق بالوفاء[1]

ہاں! تم والدہ کی طرف سے حج کرسکتی ہو۔ بھلا یہ بتاؤ کہ اگر تمہاری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا تم ادا کرتی؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تو پھر اللہ کا قرض بھی ادا کرو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ادائیگی کے زیادہ حقدار ہیں۔

۳۔ حضرت ابوہریرۃؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ اس کی بیوی نے ایک سیاہ رنگ کے بچے کو جنم دیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا: کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے جواب دیا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: ان کے رنگ کون کون سے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا ان اونٹوں میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے جواب دیا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: اس کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے، وہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے وہ کسی رگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہوگیا ہو۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: وہی رگ کا فساد یہاں بھی پایا جاسکتا ہے[2]۔

اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نوزائیدہ بچے کے سیاہ رنگ کو اونٹ کے

۱۔ صحيح البخاری، كتاب الحج، باب الحج والنذر عن الميت ۱/۲۶۵
۲۔ سنن ابی داود، كتاب النكاح، باب اذا شک فی الولد ۲/۱۹۱

خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا اور یوں صحابی کو سمجھا دیا کہ وہ اپنی بیوی پر بدگمانی مت کرے۔

مندرجہ بالا روایات اس بات کی طرف واضح طور پر نشاندہی کر رہی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی مبارک میں خود قیاس فرما کر امت کے لیے قیاس سے کام لینے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔

۴۔ بہت سی احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں شریعت کا حکم بیان فرمایا وہاں حکم کی علّت بھی بیان فرمائی۔ علّت بتانے کا فائدہ یہی ہوسکتا ہے کہ اس علّت کی بناء پر یہی حکم دوسری چیزوں میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے۔ یہی تو قیاس ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے احکام کی علتیں بتا کر قیاس کا راستہ کھولا ہے۔ اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے؟ ارشاد فرمایا:

هو الطهور ماء ه(۱)

سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے۔

دیکھیے! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف یہ حکم بتانے پر اکتفا نہیں فرمایا کہ سمندر کے پانی سے وضو جائز ہے، بلکہ اس کی علّت بھی ارشاد فرمائی کہ سمندر کے پانی سے وضو اس لیے جائز ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا ہوتا ہے۔

۲۔ جس پانی میں بلی منہ ڈال دے اس کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ایک حدیث کے ان الفاظ میں بیان فرمایا:

أنها ليست بنجس، انما هي من الطوافين عليكم(۲)

یہ ناپاک نہیں، یہ (بلی) تمہارے درمیان کثرت سے آمدورفت رکھتی ہے۔

ان الفاظ میں بلی کے حکم میں جو تخفیف کی گئی ہے اس کی علّت بھی بتا دی گئی کہ چونکہ اس کا

۱۔ جامع الترمذی، ابواب الطهارة، باب فی الماء البحر انه طهور ۲۱/۱

۲۔ سنن ابی داود، کتاب الطهارة، باب سور الهرة ۸۵/۱

گھروں میں آنا جانا زیادہ ہے اس لیے شریعت نے اس کے حکم میں تخفیف کر دی ہے تاکہ لوگوں کو تنگی پیش نہ آئے۔ اس علت کی بناء پر بلی کے علاوہ جن دوسرے حرام جانوروں کا گھروں میں آنا جانا بکثرت ہوتا ہے ان کا حکم بھی معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ج۔ قیاس، اقوالِ صحابہ ؓ کی روشنی میں

یہ بات محتاجِ ثبوت نہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم مسائل میں قیاس فرماتے تھے اور ان کا قیاس کرنا انتہائی مشہور ہے۔ بہت سے صحابہ کرامؓ نے بے شمار مسائل میں قیاس کیا۔ کسی صحابیؓ سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے قیاس کرنے پر اعتراض کیا ہو یا اس کی تردید کی ہو[۱]۔ اس سے ثابت ہوا کہ قیاس کے شرعی دلیل ہونے پر حضرات صحابہ کرام کا اجماع ہے[۲]۔

مشہور فقیہ امام مُزَنی ؒ (م ۲۶۴ھ) جو کہ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے شاگرد ہیں، فرماتے ہیں: رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر اب تک تمام فقہاء دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں اور یہ کام تسلسل کے ساتھ جاری ہے، لہٰذا کسی کے لیے قیاس کا انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے[۳]۔

حافظ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں: صحابہ نے واقعات کو ان کے نظائر پر قیاس کر کے علماء کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھولا، اس کا طریقہ متعین کیا اور علماء کے لیے اس کے راستے واضح کیے[۴]۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے قیاس کرنے کی چند مثالیں بطور نمونہ یہاں پیش کر دی جائیں:

۱۔ حضرت ابوبکر صدیق ؓ سے سورۂ نساء کی آیت میں جو کلالہ کا ذکر ہے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: میں اپنے قیاس سے اس کے بارے میں بتاتا ہوں

۱۔ بعض صحابہ سے رائے کی مذمت منقول ہے۔ اس کی وضاحت آگے "قیاس کی حجیت میں شبہات کا ازالہ" کے تحت آرہی ہے۔
۲۔ منهاج الوصول مع نهاية السئول ۴/۱۷
۳۔ اعلام الموقعين ۱/۲۰۵
۴۔ حوالہ بالا ۱/۲۱۷

کہ کلالہ سے اولاد، باپ اور دادے کے علاوہ رشتہ دار مراد ہیں[۱]۔

۲۔ حضرت عمرؓ نے قاضی شریحؒ کو ہدایات دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: تم اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلے کرو۔ اگر اللہ کی کتاب کا ہر پہلو تمہارے علم میں نہ ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مطابق فیصلے کرو۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام فیصلے تمہارے علم میں نہ ہوں تو ہدایت یافتہ ائمہ کے جو فیصلے تمہارے علم میں ہوں ان کے مطابق فیصلے کرو اور اگر ائمہ کے تمام فیصلے بھی تمہارے علم میں نہ ہوں تو مسئلہ کے نظائر ڈھونڈو اور قیاس کرو[۲]۔

۳۔ حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں شراب پینے کی سزا کے بارے میں حضرات صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت علیؓ نے قیاس کی روشنی میں یہ مشورہ دیا کہ شراب پینے کی سزا اَسّی دُرّے مقرر کیے جائیں[۳]۔

ان چند مثالوں کے علاوہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جن میں حضرات صحابہ کرامؓ نے قیاس کر کے مسئلہ بتایا۔ مثلاً صحابہ کرامؓ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کو نماز کی امامت پر قیاس کیا اور کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو ہمارے دین یعنی ہماری نماز کی امامت کے لیے پسند فرمایا تو کیا ہم حضرت ابو بکر صدیقؓ کو اپنی دنیا کے لیے پسند نہ کریں۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف قتال کرتے وقت زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر قیاس کیا۔ اگر ایسے مسائل کو جمع کیا جائے تو ایک بڑی کتاب تیار ہو جائے گی۔

د۔ قیاس، عقلی دلائل کی روشنی میں

۱۔ قیاس انسان کی ایک فطرت ہے۔ کوئی فطرت سلیمہ رکھنے والا عقل مند شخص قیاس کا انکار نہیں کر سکتا ہے۔ روزہ مرہ کے بے شمار واقعات میں ہر انسان ایک واقعہ کو دیکھ کر اس سے ملتے جلتے

۱۔ اعلام الموقعین ۱/۲۰۴

۲۔ حوالہ بالا ۱/۲۰۴

۳۔ حوالہ بالا ۱/۲۱۱

واقعات کا حکم سیکھتا ہے، حتیٰ کہ بچے تک قیاس سے واقف ہیں۔ مثلاً کلاس میں استاد صاحب ایک بچے کو کسی غلطی پر ڈانٹتے ہیں تو اس کو دیکھ کر دوسرے بچے بھی سنبھل جاتے ہیں کہ یہی غلطی ہم سے ہوئی تو ہمیں بھی ڈانٹ پڑے گی۔ یہ قیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ قیاس ایک فطری چیز ہے۔

۲۔ یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں موجود نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ دین کامل ضابطہ حیات ہے، اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کرلیا جائے۔ ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن وسنّت میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی راہنمائی نہ رہے گی اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کیونکر رہ سکے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا اور قیاس یہ دونوں لازم وملزوم ہیں۔ اگر قیاس کا انکار کردیا جائے تو اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا تسلیم نہیں کرایا جاسکتا۔

۳۔ زندگی میں پیش آنے والے بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے امت نے قیاس کے ذریعے معلوم کیا ہے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر قیاس کو بطور دلیلِ شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان مسائل کا حکم قرآن وسنّت میں مذکور نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ دینِ اسلام کے انفرادی اور اجتماعی احکام پر عمل کرنے کے لیے جو مدوّن قانون ہمارے سامنے موجود ہے وہ ''فقہ اسلامی'' ہے۔ ''فقہ اسلامی'' کی ترتیب وتدوین فقہائے اسلام کی اس عظیم جماعت نے کی جن کے علم وذہانت، فراست وتدبر، اخلاص وللّٰہیت اور احتیاط وتقویٰ کی مثال تلاش نہیں کی جاسکتی۔ پھر اس کے بعد صدیوں سے مسلمان اس پر عمل کرتے چلے آئے ہیں۔ ان میں امت کے بڑے بڑے محدثین، مفسرین، اولیاء، اہل دل صوفیاء اور عامۃ المسلمین سب شامل رہے۔ اس لیے کہ فقہ کے علاوہ دین پر چلنے کا اور کوئی قابلِ عمل راستہ موجود ہی نہیں۔ فقہ اسلامی جن مسائل پر مشتمل ہے ان میں جہاں کتاب وسنّت اور اجماع سے سمجھ میں آنے والے مسائل ہیں وہاں بیشتر

مسائل وہ ہیں جو قیاس سے معلوم کیے گئے ہیں۔ اس سے یہ بات سامنے آئی کہ گویا پوری امت قیاس پر عمل کرتی رہی ہے۔ اب عقل کی روشنی میں غور کیا جائے تو انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ امت مسلمہ کے افراد کی اتنی بڑی تعداد ایک غلط بات پر جمع نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا امت مسلمہ کے کثیر افراد کا ہر دور میں فقہ پر عمل کرنا بھی قیاس کے حجت ہونے کی ایک عقلی دلیل ہے۔

قیاس کی حجیت میں شبہات کا ازالہ

نظام معتزلیؒ (م ۲۳۱ھ)، امام داوٗد ظاہریؒ (م ۲۷۰ھ) اور بعض شیعہ فرقے قیاس کو شرعی دلیل کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ منکرین قیاس کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ

[الحجرات ۴۹:۱]

اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔

کسی مسئلہ کے حکم میں قیاس سے کام لینا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ [المائدة ۵:۴۹]

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

منکرین قیاس کا کہنا ہے کہ قیاس ایسے قانون کے مطابق ہے جو اللہ تعالیٰ نے نازل نہیں کیا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تمام امور سے متعلق ضروری احکام دے دیئے ہیں۔ قیاس کے ساتھ نئے حکم تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی

نہیں ہوگا: یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کررہا ہے تو یہ تحصیل الحاصل ہے جو باطل ہے، یا پھر قیاس قرآن کے خلاف دلالت کرے گا تو یہ قابل رد ہے۔ قرآن مجید کی کئی آیات اس بات کا ثبوت ہیں کہ قرآن مجید میں ضروری احکام دے دیئے گئے ہیں۔ مثلاً:

وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَىْءٍ [النحل ۱۶:۸۹]

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے جو ہر بات کو کھول کر بیان کرنے والی ہے۔

مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ [الانعام ۶:۳۸]

ہم نے کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں کسی چیز (کے لکھنے) میں کوتاہی نہیں کی۔

وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِى كِتَابٍ مُبِيْنٍ [الانعام ۶:۵۹]

اور کوئی ہری خشک چیز نہیں ہے مگر کتاب روشن میں (لکھی ہوئی) ہے۔

منکرین قیاس نے اپنے موقف کی تائید میں بعض احادیث اور صحابہ کرامؓ کے اقوال بھی پیش کیے ہیں۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ احادیث میں رائے اور قیاس کی مذمت آئی ہے۔ بعض حضرات صحابہ کرامؓ نے بھی رائے اور قیاس کی مذمت بیان کی ہے۔ اگر قیاس قابلِ قبول دلیلِ شرعی ہے تو اس مذمت کا کیا مفہوم قرار دیا جائے گا۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی حدیث میں ہے:

لم يزل امر بني اسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولّدون ابناء سبايا الأمم فقالوا بالرای فضلّوا و أضلّوا[1]

بنی اسرائیل کی حالت درست رہی، حتیٰ کہ ان میں نئے لوگ پیدا ہو گئے اور باندیوں کی اولاد آ گئی۔ یہ لوگ اپنی رائے سے باتیں کہنے لگے، پھر خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

۱۔ سنن ابن ماجه، كتاب اتباع سنة رسول صلى الله عليه وسلم، باب اجتناب الرای والقیاس ۱/۷

إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى اذا لم يبق عالما، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسُئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلّوا و اضلّوا [۱]

اللہ تعالیٰ علم اس طرح نہیں اٹھائیں گے کہ تمہیں علم دینے کے بعد سلب فرما لیں، بلکہ علم اس طرح اٹھے گا کہ اللہ تعالیٰ علماء کو علم سمیت اٹھالیں گے۔ پھر جاہل لوگ باقی رہ جائیں گے، ان سے مسائل پوچھے جائیں گے اور وہ اپنی رائے سے جواب بتائیں گے۔ لہٰذا خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

حضرت ابوبکرؓ سے نقل کیا جاتا ہے:

أى سمآء تظلنى وأى أرض تقلنى، إذا قلت فى كتاب الله برأيى [۲]

اگر میں اللہ کی کتاب کے بارے میں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو مجھے کون سی زمین برداشت کرے گی اور کون سا آسمان سایہ دے گا؟

حضرت عمرؓ کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا:

إياكم وأصحاب الرأى [۳]

اہل رائے سے بچو

منکرین قیاس کے اعتراضات درست نہیں ہیں۔ کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ سبقت کرنے کا الزام اس وقت درست ہوگا جب اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی مسئلہ پر نص موجود ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں قیاس کیا جائے۔

۱۔ صحیح البخاری، کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم ۱۳۰/۱

۲۔ اصول السرخسی ۱۳۲/۲

۳۔ حوالہ بالا ۱۳۲/۲

یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کہ قیاس ایسے قانون کے مطابق حکم ہے جو اللہ تعالیٰ نے نازل نہیں کیا، کیونکہ منصوص احکام کی بنیاد پر اجتہاد کر کے نئے مسائل میں استنباطِ احکام کرنا ایک ایسا عمل ہے جس کی خود شارع نے اجازت دی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ ہدایت کی ہے کہ کسی شے میں اختلاف کی صورت پیدا ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرو۔

قرآن مجید کی آیت ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ سے نفیٔ قیاس کا استدال درست نہیں ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب اتاری ہے جس میں تشریعِ احکام سے متعلق مجموعی طور پر تمام مبادیات و اساسیات موجود ہیں اور یہ قرآن طرقِ استنباط کی طرف رہنمائی بھی کرتا ہے۔ یوں تمام احکام کا استنباط بلا واسطہ یا بالواسطہ قرآن مجید ہی سے کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید کے لفظ ﴿تِبْيَانًا﴾ سے یہ مراد لینا غلط فہمی ہے کہ اس میں ہر چیز کے متعلق تمام احکام تفصیل کے ساتھ بیان کر دیئے گئے ہیں۔ قران مجید کا اسلوب تبیان دو طرح کا ہے:

۱۔ ایک وہ احکام ہیں جو اپنی تمام تفصیلات، جزئیات اور فروعات سمیت بیان کر دیئے گئے ہیں جیسے میراث کے احکام، طلاق کے احکام اور عدت سے متعلق احکام وغیرہ۔

۲۔ قرآن مجید کے اسلوبِ تبیان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ احکام کی تفصیلات بیان نہیں کرتا بلکہ بعض جزئیات کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض میں سکوت رکھا گیا ہے اور ان کے بارے میں اصولی اور کلی قواعد کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کے نظامِ ریاست و سیاست کے متعلق اصولی و اجمالی رہنمائی تو قرآن مجید میں موجود ہے لیکن وہ اس کے بارے میں تفصیلی احکام نہیں دیتا۔ لہٰذا وہ تمام احکام جن کا قرآن مجید یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اجمالی طور پر ذکر ہے، قرآن و سنت کی رہنمائی میں ان کی تفصیلات طے کرنا اور اس سلسلے میں قیاس سے کام لینا درست ہے۔ قرآن کریم نے قیاس کی طرف ہماری رہنمائی کر دی ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل مبارک سے اس کی اجازت فرمائی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ قرآن کریم، احادیث مبارکہ، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قیاس دلیل شرعی ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جس چیز کا دلیل شرعی ہونا بہت سے دلائل سے ثابت ہو اسی کی مذمت بیان کی جائے؟ پھر جن حضرات صحابہؓ سے رائے کی مذمت نقل کی جاتی ہے خود انہی صحابہ کرامؓ سے قیاس کرنا اور قیاس کی تحسین اور تائید کرنا ثابت ہے۔ چنانچہ ''قیاس، اقوال صحابہؓ کی روشنی میں'' کے عنوان کے تحت نمبر ۱، ۲ میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے قیاس کا ثبوت نقل کیا گیا ہے اور انہی سے قیاس کی مذمت نقل کی جارہی ہے۔

اس صورت حال کی روشنی میں یہ بات یقینی ہے کہ ان احادیث اور اقوال صحابہؓ میں اس قیاس شرعی کی مذمت نہیں ہے جس کا حجت ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ ان احادیث اور اقوالِ صحابہ میں اس قیاس کو مذموم قرار دیا جارہا ہے جس میں قیاس کی شرائط اور اس کے مطلوبہ تقاضوں کی رعایت نہ کی گئی ہو۔ مثلاً: قیاس کرنے والا نااہل ہو، قیاس کی مطلوبہ استعداد اور صلاحیت اپنے اندر نہ رکھتا ہو۔ صحیح بخاری کی مذکورہ حدیث میں یہ لفظ ہیں: **فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برايهم** (جاہل لوگ باقی رہ جائیں گے، ان سے مسائل پوچھے جائیں گے اور وہ اپنی رائے سے مسائل بتائیں گے)۔ یہ الفاظ صاف بتارہے ہیں کہ یہ قیاس کی اہلیت رکھنے والے فقہاء کے قیاس کی مذمت نہیں ہے بلکہ نااہل لوگوں کے قیاس کی مذمت ہے، جیسے بعض لوگ قرآن وسنت اور دیگر علوم اسلامیہ میں پوری مہارت حاصل کیے بغیر شرعی مسائل میں رائے زنی شروع کر دیتے ہیں۔

یہ اس قیاس کی مذمت ہے جو محض اپنی رائے کی بناء پر ہو۔ قرآن وسنت میں اس کی کوئی بنیاد نہ ہو۔ وہ قیاس جو دلیل شرعی ہے وہ بے بنیاد یا محض اپنی رائے کی بناء پر نہیں ہوتا ہے بلکہ قرآن و سنت سے سمجھ میں آنے والی علت اور اصول اس قیاس کی بنیاد بنتے ہیں۔ اوپر جو احادیث اور اقوال ذکر کیے گئے ہیں ان میں ''رائے'' کا لفظ ہے، جو بتارہا ہے کہ یہ اس قیاس کی مذمت ہے جو اپنی رائے کی بنیاد پر ہو، قرآن وسنت کی علت اور اصول کی بنیاد پر نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اس طرح کے قیاس کو تو وہ حضرات بھی ناپسند کرتے ہیں جو قیاس کو دلیل شرعی قرار دیتے ہیں۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)

فرماتے ہیں: البول فی المسجد أحسن من بعض قیاساتھم [1] (لوگوں کے بعض قیاسات مسجد میں پیشاب کرنے سے بھی بدتر ہیں)۔

بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مسئلہ قرآن وسنّت میں نہیں ہے اور کسی مسئلہ کا قرآن وسنّت میں نہ ہونا نقص ہے، لہٰذا قیاس پر عمل کرنا قرآن وسنّت میں نقص اور کمی کا اعتراف ہے۔ لیکن ذرا غور کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن و سنّت میں کسی مسئلہ کا حل بالکل نہ ہونا اور بات ہے اور کسی مسئلہ کا صراحتاً مذکور نہ ہونا دوسری بات۔ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ قرآن وسنّت میں نہیں، لہٰذا قیاس پر عمل کیا جائے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کا قرآن وسنّت میں کوئی حل ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ یہ مسئلہ جزوی طور پر صراحتاً قرآن وسنّت میں مذکور نہیں، البتہ اصولی طور پر اس کا حل موجود ہے اور وہ اصولی حل تلاش کرنا ہی قیاس ہے۔ قانون میں ایک ایک مسئلہ کا جزوی طور پر مذکور نہ ہونا کوئی نقص اور کمی کی بات نہیں ہے۔ کسی قانون کے جامع ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس میں پیش آنے والی تمام جزئیات کا صریح حل موجود ہے۔ قانون کے جامع ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں ہر پیش آنے والے مسئلے کا حل موجود تو ہے لیکن کسی کا صراحتاً اور کسی کا اصولی طور پر، جس کو ماہرین قانون تشریح کے ذریعے معلوم کر سکتے ہیں۔ قرآن وسنّت کی جامعیت بھی اسی نوعیت کی ہے۔ کچھ مسائل صراحتاً مذکور ہیں جن کو ہر شخص بسہولت جان لیتا ہے اور کچھ مسائل اصول اور علتوں کی شکل میں موجود ہیں جن کو ماہرین شریعت (فقہاء) قیاس کے ذریعے معلوم کرتے ہیں۔

کبھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جب قرآن وحدیث کا علمی ذخیرہ ہماری عملی راہنمائی کے لیے موجود ہے تو پھر قیاس کی ضرورت کیا ہے؟ قیاس پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم نے قرآن وحدیث کو چھوڑ دیا ہے۔ لیکن اوپر قیاس کی جو وضاحت کی گئی ہے اس سے یہ بات صاف طور پر سامنے آجاتی ہے کہ ''قیاس'' قرآن وسنّت کو چھوڑنے کا نام نہیں، بلکہ قرآن وسنّت پر عمل کرنے کی ہی ایک صورت ہے۔ جو احکام قرآن وسنّت میں صراحتاً مذکور ہیں ان پر تو براہ راست عمل کیا جاتا ہے اور جو

۱۔ تھذیب التھذیب ۳۳/۱۱

احکام صراحتاً مذکور نہیں، علتوں اور اصول کی تہہ میں پوشیدہ ہیں ان میں قیاس کے ذریعے احکام معلوم کرکے عمل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا قیاس قرآن وسنت سے متضاد چیز نہیں بلکہ قرآن وسنت پر عمل کرنے کا ایک راستہ اور قرآن وسنت سے احکام شریعت معلوم کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔

قیاس کی شرائط

قیاس کے دلیل شرعی ہونے کے لیے اور قیاس کے ذریعے مسائل کا حل نکالنے کے لیے کچھ شرائط بھی بیان کی جاتی ہیں۔ قیاس میں ان شرائط کا لحاظ کیا جائے تو تبھی وہ صحیح نتائج کا ذریعہ بنتا ہے، ورنہ وہ قیاس فاسد ہے جو دلیل شرعی کے طور پر معتبر نہیں ہے۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس کے ارکان چار ہیں:

۱۔اصل ۲۔حکمِ اصل ۳۔علت ۴۔فرع

ان کی تعریف اوپر گزر چکی ہے۔

قیاس کے ارکان میں سے ہر رکن کی شرائط الگ ہیں، اس لیے یہاں شرائط کو تین حصوں پر تقسیم کرکے بیان کیا جائے گا:

۱۔ ''اصل'' اور ''حکمِ اصل'' کی شرائط

۲۔ فرع کی شرائط

۳۔ علت کی شرائط

قیاس کی ایک عمومی شرط بھی ہے، جس کا ان تینوں میں سے کسی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہاں عمومی شرط اور پھر خصوصی شرائط بیان کی جائیں گی۔

قیاس کی عمومی شرط

قیاس ایک لحاظ سے انتہائی نازک اور دوسرے لحاظ سے انتہائی دشوار کام ہے۔ انتہائی نازک اس لحاظ سے ہے کہ قیاس کرکے شرعی مسئلہ معلوم کرنے کا مطلب ہے: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ومنشاء معلوم کرنا۔ ان کی جلالت اور عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی مراد

معلوم کرنے کے لیے مقدور بھر احتیاط سے کام لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس امت کے بڑے علماء اور فقہاء کسی شرعی مسئلہ میں زبان کھولنے میں از حد احتیاط کرتے رہے ہیں قیاس دشوار اس لحاظ سے ہے کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی مراد معلوم کی جا رہی ہے جو ان کے الفاظ میں صراحتاً مذکور نہیں بلکہ معانی کی تہہ میں چھپی ہوئی ہے۔ معانی اور اصول کی تہہ میں چھپے ہوئے مسائل کو معلوم کرنا ایسا آسان نہیں، جیسے ظاہری الفاظ سے مسئلہ نکال لینا آسان ہے۔

جب یہ بات سامنے آ گئی کہ قیاس ایک انتہائی نازک اور دشوار عمل ہے تو اس سے یہ بات سمجھ لینا مشکل نہیں کہ قیاس کے ذریعے کسی مسئلے کا شرعی حل معلوم کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں، اس کے لیے مناسب اہلیت کا ہونا ضروری ہے۔ قیاس کا اہل اسی شخص کو قرار دیا جا سکتا ہے جسے قرآن کے معانی اور مفسرین کے اقوال پر وسیع نظر حاصل ہو، ذخیرہ احادیث اور ان کی تشریحات اس کے سامنے ہوں، صحابہؓ اور فقہائے تابعین کے آثار پر وہ حاوی ہو، امت کے اجماعی مسائل اس کی نظر سے اوجھل نہ ہوں، قرآن و سنت کی زبان عربی کو جاننا گرائمر تک محدود نہ ہو، بلکہ اسلوبِ زبان میں پوری مہارت رکھتا ہو، قیاس کی شرائط اور اس کے مطلوبہ تقاضوں سے بخوبی باخبر ہو، اتباعِ شریعت اور تقویٰ کی بناء پر اس کا فہم مزاجِ شریعت میں ڈھلا ہوا ہو، اخلاص، للّٰہیت اور خوف و خشیت جیسے اوصاف سے موصوف ہو تاکہ کوئی طمع و لالچ یا نفسانیت اس کو راہِ مستقیم سے ہٹانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

اگر ان اوصاف کے بغیر شرعی مسائل میں قیاس کی عام اجازت دے دی جائے تو شرعی مسائل کا جو حشر ہوگا وہ کسی سے مخفی نہیں۔

''اصل'' اور ''حکمِ اصل'' کی شرائط

یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ''اصل'' اس چیز کو کہتے ہیں جس کا حکم صراحتاً ذکر کر دیا گیا ہو۔ جو حکم ذکر کیا گیا ہے اس کو ''حکمِ اصل'' کہتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ''حکمِ اصل'' کی علت تلاش کر کے اس علت کے فرع میں پائے جانے کی بناء پر وہی حکم فرع میں جاری کرنے کو ''قیاس''

کہا جاتا ہے۔''حکم اصل'' علت مشترک ہونے کی بناء پر فرع میں جاری کرنے کے لیے کچھ شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلی شرط: یہ اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ حکمِ اصل جس کو قیاس کے ذریعے فرع میں جاری کر رہے ہیں، وہ اپنی جگہ پر ثابت اور باقی ہو۔ ایسا نہ ہو کہ منسوخ ہو چکا ہو، قرآن وسنت کے وہ احکام جو منسوخ ہو چکے ہیں ان پر قیاس کر کے کوئی اور حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

دوسری شرط: حکمِ اصل کتاب اللہ، سنت یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو۔ جو حکم خود قیاس سے ثابت ہو اس پر آگے قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری شرط: اس شرط کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشیں ہونا ضروری ہے کہ شریعت نے ہر باب میں کچھ اصول وقواعد وضع کیے ہیں۔ اس باب کے تمام مسائل میں ان اصول وقواعد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، لیکن لوگوں کی ضرورت یا دیگر بعض حالات کے پیش نظر شریعت بعض مسائل کو ان اصول و قواعد سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے اور ان میں اصول اور قاعدے کے خلاف حکم جاری کر دیا جاتا ہے۔ اس قسم کے مسائل جو شریعت کے عام اصول وقواعد سے ہٹ کر ہوں، کو اہل علم کے ہاں ''خلافِ قیاس'' مسائل کہا جاتا ہے۔''خلاف قیاس'' ہونا اصول سے مستثنیٰ ہونے کی ایک تعبیر ہے۔

اس کی مثال ''شفعہ'' ہے۔ شریعت کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی مملوکہ چیز میں جو بھی تصرف کرے، کسی دوسرے شخص کو اس میں مداخلت یا اعتراض کا حق حاصل نہیں۔ اس اصول کا تقاضا یہ تھا کہ کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین فروخت کرے تو اس کے شریک یا ہمسایہ کو اس میں مداخلت کا کوئی حق نہ ہوتا، لیکن چونکہ زمین کا مالک بدلنے سے شریک یا ہمسایہ کو تکلیف اور نقصان کا اندیشہ بھی ہے، اس لیے شریعت نے مذکورہ قاعدے سے استثناء کرتے ہوئے ''شفعہ'' کی گنجائش پیدا کی۔ شفعہ کے ذریعے سے شریک یا ہمسایہ مالک کے اپنی مملوکہ زمین میں تصرف میں رکاوٹ بن رہا ہوتا ہے، لہٰذا کہا جائے گا کہ شفعہ کا جائز ہونا چونکہ قاعدۂ شریعت سے مستثنیٰ ہو کر ہے، اس لیے ''شفعہ'' خلافِ قیاس ہے۔

لٰہذا ''حکم اصل'' کی تیسری شرط یہ ہے کہ ''حکم اصل'' خلافِ قیاس نہ ہو۔ جو حکم خود قواعد سے مستثنیٰ ہو اور خلافِ قیاس ہو اس کو قیاس کر کے کسی غیر منصوص فرع میں جاری نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اس کی مثال یہی ''حکم شفعہ'' ہے۔ حدیث میں ہے کہ ''شفعہ صرف زمین یا باغ میں ہے''[1]۔ اب یہاں یہ گنجائش نہیں ہے کہ اشیائے منقولہ کو زمین پر قیاس کر کے ان میں بھی شفعہ کو جائز قرار دیا جائے، اس لیے کہ زمین میں شفعہ کا جائز ہونا جو حدیث سے ثابت ہے وہ خود خلافِ قیاس ہے اور خلافِ قیاس مسئلے کو قیاس کر کے پھیلانا درست نہیں ہے۔

چوتھی شرط: ''حکم اصل'' اصل کے لیے مخصوص نہ ہو۔ بہت سے احکام ایسے ہیں جن کے بارے میں دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ احکام جن کے بارے میں جاری کیے گئے ہیں، ان کے لیے خاص ہیں۔ دیگر افراد کے لیے یہ حکم نہیں ہے۔ ایسے خصوصی احکام میں قیاس کر کے ان احکام کو دوسروں کے بارے میں جاری کرنا درست نہیں ہے۔

مثلاً وہ احکام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چار سے زائد ازواج مطہرات کو بیک وقت اپنے نکاح میں رکھنا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات سے نکاح کا حرام ہونا۔ اسی طرح حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی گواہی کو دو گواہیوں کے برابر قرار دینا اور جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بردہؓ کو ایک سال سے کم عمر بکری کی قربانی کرنے کی اجازت دی تھی اور یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ ولا تجزئ جذعة عن احد بعدک[2] (تیرے بعد کسی اور کے لیے ایک سال سے کم عمر بکری کی قربانی کافی نہیں ہوگی)۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ حکم حضرت ابو بردہؓ کی خصوصیت تھی، لٰہذا کسی اور کو ان پر قیاس کر کے یہ گنجائش نہیں دی جائے گی۔

پانچویں شرط: اصل، فرع سے مقدم ہو اور فرع مؤخر ہو۔ یعنی اصل کا حکم پہلے نازل ہوا اور

۱۔ التلخیص الحبیر ۳/۵۵

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الاضاحی، باب وقتها ۲/۱۵۴

فرع کا نازل ہونا بعد میں ہو۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ فرع پہلے سے جاری ہو اور اصل بعد میں مشروع ہوا ہو تو اس مقدم فرع کو مؤخر اصل پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ وضو ہجرت سے پہلے مشروع ہوا اور تیمم ہجرت کے بعد مشروع ہوا[1]، لہٰذا وضو مقدم ہے اور تیمم مؤخر ہے۔ اب اگر یوں قیاس کیا جائے کہ تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے، بغیر نیت کے تیمم نہیں ہوتا، ایسے ہی وضو کو تیمم پر قیاس کرتے ہوئے وضو میں بھی نیت ضروری ہے۔ یہ قیاس درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں وضو کو تیمم پر قیاس کیا گیا ہے حالانکہ تیمم کا حکم وضو کے بعد نازل ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں مقدم یعنی وضو کو مؤخر یعنی تیمم پر قیاس کیا جا رہا ہے جو درست نہیں ہے۔

چھٹی شرط: ''حکم اصل'' شرعی حکم ہو، لغوی حکم نہ ہو۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ شرعی حکم تو قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے لیکن یہ بات کہ فلاں لفظ یا نام عربی زبان میں فلاں چیز کے لیے مستعمل ہے یا نہیں یا یہ چیز فلاں لفظ یا نام میں شامل ہے یا نہیں؟ یہ ایک لغوی بحث ہے۔ یہ قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ثابت ہونے کا ایک ہی راستہ ہے کہ اہل زبان کے استعمال کو دیکھا جائے کہ وہ کس لفظ یا نام کو کس چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں یا کس چیز کو کس نام میں شامل قرار دیتے ہیں۔

لغوی معنی کو قیاس سے ثابت کرنے کی سادہ مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ خربوزہ کو خربوزہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ گول ہے اور گیند بھی گول ہے، لہٰذا اس کو بھی خربوزہ کہا جائے۔ یہ قیاس غلط ہے اور اس میں غلطی یہ ہے کہ علت کو قیاس سے ثابت کیا گیا ہے۔

شرعی احکام میں اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن کریم نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے لیے ''خمر'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ اب یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ ''خمر'' (شراب) کے حرام ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ نشہ آور ہے لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہر نشہ آور چیز حرام ہوگی، اس لیے کہ یہ قیاس ایک حکم شرعی ثابت کرنے کے لیے ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ خمر نشہ آور ہے۔ لہٰذا ہر نشہ آور چیز ''خمر'' کہلائے گی اور ''خمر'' کا لفظ ہر نشہ آور چیز کے لیے بولا جائے گا۔ لغوی طور پر کونسی

[1] نهاية السئول ۴/۳۱۸

چیز ''خمر'' ہے، یہ بات قیاس سے نہیں، لغت سے ثابت ہوگی۔

فرع کی شرائط

قیاس کے بعد حکمِ اصل جس چیز میں جاری کیا جاتا ہے اس کو ''فرع'' کہتے ہیں۔ اس کے لیے شرائط درج ذیل ہیں:

پہلی شرط: فرع کا حکم منصوص نہ ہو یعنی صراحتاً بیان نہ کیا گیا ہو، اس لیے کہ جس کا حکم وضاحت کے ساتھ بتادیا گیا ہے اس میں قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کوفہ کے قاضی حسن بن زیادؒ سے کسی نے مسئلہ پوچھا کہ کیا نماز میں قہقہہ (بآواز بلند ہنسنے) سے وضوٹوٹ جاتا ہے؟ حسن بن زیادؒ نے جواب دیا کہ وضوٹوٹ جاتا ہے۔ اس پر سائل نے اعتراض کیا کہ نماز میں کسی پر تہمت لگانے سے تو وضو نہیں ٹوٹتا، حالانکہ یہ قہقہہ سے بڑا گناہ ہے۔ دیکھئے! اس شخص کا یہ قیاس کتنا بے موقعہ اور غلط ہے، اس لیے کہ نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جانا حدیث میں صراحتاً آ گیا ہے[1]۔ جس چیز کا حکم صراحتاً وارد ہوا ہو اس میں قیاس نہیں کیا جاتا۔

دوسری شرط: ''حکمِ اصل'' کی علت فرع میں موجود ہو، کیونکہ قیاس کا مطلب ہی یہ ہے کہ حکمِ اصل کی علت فرع میں موجود ہونے کی بناء پر فرع میں بھی حکمِ اصل کو جاری کیا جائے۔ اگر فرع میں علت ہی نہ پائی جائے تو قیاس کرکے اس میں اصل کا حکم جاری کرنے کا بھی کوئی جواز نہیں ہے۔

تیسری شرط: حکمِ اصل کی علت فرع میں پوری طرح پائی جائے۔ ایسا نہ ہو کہ فرع میں علت موجود تو ہو لیکن جس درجے میں علت اصل میں موجود ہے فرع میں اس درجے میں موجود نہ ہو۔ اگر ایسی صورت ہو تو قیاس درست نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز کو ایسی چیز کے ساتھ ملا کر بیع کرے جو شرعاً مال ہی نہیں، تو اپنی مملوکہ چیز میں بھی بیع درست نہیں ہوگی۔ مثلاً ذبح

۱۔ مجمع الزوائد ۸۲/۲

کیے ہوئے اور مرے ہوئے جانور کو ملا کر بیع کرے تو ذبح کیے ہوئے جانور میں بھی بیع درست نہیں۔
اب یہاں ایک اور صورت دیکھئے کہ کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز دوسرے کی مملوکہ چیز کے ساتھ ملا کر بیع کرے، مثلاً اپنا اور کسی کا قلم ملا کر بیع کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ اپنی مملوکہ چیز میں بیع درست ہے، دوسرے کی چیز میں اس کی اجازت کے بغیر بیع درست نہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں میں بیع درست نہیں۔ اس دوسری رائے کو ثابت کرنے کے لیے اگر ذبیحہ اور مردار جانور کو ملا کر بیچنے کے حکم پر قیاس کیا جائے کہ جیسے وہاں ایک جائز کو ناجائز کے ساتھ جمع کیا گیا ہے، ایسے ہی یہاں بھی جائز کو ناجائز کے ساتھ جمع کیا گیا ہے، اس لیے دونوں کا حکم ایک ہی ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دونوں مسئلوں میں ناجائز ہونے کے درجے کا فرق ہے۔ پہلے مسئلہ میں مرا ہوا جانور چونکہ مال ہی نہیں ہے اس لیے وہ سرے سے بیع کے قابل ہی نہیں۔ دوسرے مسئلہ میں چیز اپنی ذات کی حد تک تو بیع کے قابل ہے، صرف مالک کی اجازت کی ضرورت ہے۔ اس تفاوت کی بناء پر دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

علّت کی شرائط

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس میں اصل کے حکم کو فرع میں ''علّت'' مشترک ہونے کی بناء پر جاری کیا جاتا ہے۔ جس علّت کی بناء پر قیاس کیا جا رہا ہو اس میں درج ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: اصل (جس کا حکم صراحتاً بیان کیا گیا ہے) کے ایسے وصف کو علّت بنایا جائے جو حکم سے مناسبت رکھتا ہو۔ ایسے وصف کو علّت قرار دینا جو حکم سے مناسبت نہ رکھتا ہو، درست نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جس پانی میں بلّی منہ ڈال دے اس میں شریعت نے تخفیف دی ہے۔ اس کی علّت یہ ہے کہ گھروں میں بلّی کی آمد ورفت زیادہ ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص کہے کہ بلّی کے حکم میں تخفیف کی علّت یہ ہے کہ یہ ایک چھوٹا جانور ہے تو اس کا یہ کہنا غلط ہوگا کیونکہ جانور کا چھوٹا ہونا ایک

ایسی صفت ہے جس کو تخفیف کے حکم کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں۔ علّت کسی ایسی صفت کو قرار دیا جا سکتا ہے جو حکم سے مناسبت رکھتی ہو۔

دوسری شرط: اصل کی علّت اسی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، دوسری اشیاء میں بھی پائی جا سکتی ہو۔ ایسی علّت جو اصل کے ساتھ مخصوص ہو، اس کی بناء پر قیاس درست نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی صرف ایک گواہی پر فیصلہ فرما دیا تھا۔ اب یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کی علّت یہ تھی کہ آپ کو ان کی گواہی پر اتنا وثوق حاصل ہو گیا تھا جتنا دو گواہوں کی گواہی سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی اور قاضی (جج) کو اسی طرح ایک گواہ پر اعتماد ہو جائے تو وہ بھی ایک گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ یہ قیاس اس لیے غلط ہے کہ ایک گواہ کا دو کے برابر ہونا حضرت خزیمہؓ کی خصوصیت تھی۔

تیسری شرط: علّت ایسی ہو جس کی وجہ سے حکم میں تبدیلی واقع نہ ہو، لہٰذا کسی حکم کی ایسی علّت قرار دینا جس سے بیان کیے ہوئے حکم میں تبدیلی واقع ہو جائے اور اس حکم کو اپنی اصل شکل پر برقرار نہ رکھا جا سکتا ہو، درست نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں یہ حکم بتایا گیا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا [النور ۲۴:۴]

جو شخص کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے اور پھر چار گواہوں سے زنا کو ثابت نہ کر سکے تو اس کو اسی درے لگائے جائیں اور کبھی اس کی گواہی قبول نہ کی جائے۔

یہاں علمائے شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس کی گواہی قبول نہ کرنے کی علّت یہ ہے کہ وہ فاسق (گناہ گار) ہے اور اس علّت سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ توبہ کرنے کے بعد وہ فاسق نہیں رہتا ہے۔ لہٰذا تہمت لگانے والا اگر توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ علمائے حنفیہ اس نقطۂ نظر سے

اس لیے متفق نہیں کہ یہ علت اس انداز سے نکالی گئی ہے کہ اس سے قرآن کریم کا بیان کیا ہوا حکم ہی باقی نہیں رہا، اس لیے کہ اس علت کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ تہمت لگانے والے کے توبہ کرنے کے بعد گواہی قبول کرلی جائے گی جبکہ قرآن کریم میں ہے ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا﴾ (ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو) اس علت سے قرآن کریم کا یہ حکم باقی نہیں رہتا، اس لیے یہ علت درست نہیں ہے۔

چوتھی شرط: علت مطرد ہو، یعنی جہاں علت پائی جاتی ہو وہاں حکم بھی ضرور پایا جاتا ہو۔ ایسا نہ ہو کہ کہیں علت تو موجود ہو لیکن وہاں حکم نہ پایا جاتا ہو۔ ایسی علت جس کے پائے جانے پر حکم لازمی طور پر مرتب نہ ہوتا ہو بلکہ کہیں مرتب ہو جاتا ہو اور کہیں مرتب نہ ہوتا ہو، قابل لحاظ نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق سونے چاندی کے زنانہ زیورات میں زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اس کی دلیل میں حضرات یہ قیاس پیش کرتے ہیں کہ پہننے کے کپڑوں میں زکوٰۃ نہیں جس کی علت یہ ہے کہ وہ مستعمل اشیاء میں سے ہیں، یہی علت زیورات میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ بھی مستعمل اشیاء میں سے ہیں، لہٰذا ان میں بھی زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اس قیاس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مستعمل ہونے کی علت پر زکوٰۃ نہ ہونے کا حکم ہر جگہ مرتب نہیں ہوتا۔ دیکھیے مرد کے زیورات بھی تو مستعمل اشیاء میں سے ہیں لیکن ان پر ان فقہاء کے ہاں بھی زکوٰۃ ضروری ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس علت پر ہر جگہ حکم مرتب نہیں ہو رہا اس لیے یہ علت ناقابلِ اعتبار ہے اور اس کی بناء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

مباحثِ علت

''قیاس'' میں سب سے اہم اور مرکزی چیز ''علت'' ہے۔ اسی کو بنیاد بنا کر حکمِ اصل کو فرع میں جاری کیا جاتا ہے لہٰذا قیاس کا اصل مدار علت پر ہے۔ مناسب ہے کہ ''علت'' کے مباحث پر مستقل عنوان کے تحت گفتگو کی جائے۔

علت تعریف

وہ وصف جس کو شریعت نے مدارِ حکم قرار دیا ہو، کہ اس کا پایا جانا حکم کے پائے جانے کی

علامت ہو اور نہ پایا جانا حکم کے نہ پائے جانے کی علامت ہو۔ جیسے اذانِ جمعہ کے بعد خرید وفروخت سے ممانعت کی علت یہ ہے کہ یہ جمعہ کی سعی (تیاری) میں رکاوٹ ہے۔ لہٰذا جو چیز بھی رکاوٹ بنے گی وہ ممنوع ہوگی مثلاً کھانا، پینا، سونا وغیرہ اور جو چیز رکاوٹ نہیں بنے گی وہ ممنوع نہ ہوگی۔ مثلاً مسجد میں آتے ہوئے راستہ میں چلتے، چلتے کسی سے زبانی خرید وفروخت کا معاملہ طے کرلیا تو یہ جائز ہے۔

لفظی اور اجتہادی علت

علت دو طرح کی ہے: ایک حکم کی وہ علت جس کو سمجھنے کے لیے تدبر اور تأمل کی ضرورت ہو۔ اس کو ''اجتہادی علت'' کہتے ہیں۔ دوسری وہ علت جو حکم کو سنتے ہی بلا تأمل ہر شخص سمجھ لیتا ہے۔ اس کو ''لفظی علت'' کہتے ہیں۔

مثلاً آیت قرآنی ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [بنی اسرائیل ۱۷:۲۳] (والدین کو اُف بھی نہ کہو) کی علت یہ ہے کہ یہ والدین کی بے ادبی اور تکلیف کا باعث ہے۔ اس علت کو ہر شخص بلا تأمل سمجھ سکتا ہے۔ اس کو ''لفظی علت'' کہتے ہیں۔ حدیث شریف میں ''طعام'' کی قبضہ سے پہلے بیع منع ہونے کی علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے وہ طعام خریدار کے تصرف میں نہیں آتا۔ اس علت کو ہر شخص بلا تامل نہیں سمجھ سکتا، فقہاء نے اس کو گہرے غور وفکر سے سمجھا ہے۔ ایسی علت کو ''اجتہادی علت'' کہتے ہیں۔

اس دوسری قسم کی علت کی بناء پر حکم جاری کرنا ''قیاس'' ہے۔ پہلی قسم کی علت کی بناء پر حکم مذکور کو دوسری اشیاء میں جاری کرنا قیاس نہیں، بلکہ یہ صریح حکم کی طرح شمار ہوتا ہے۔

علت اور حکمت

علت اور حکمت میں فرق یہ ہے کہ جب کسی چیز کا علت ہونا ثابت ہو جائے تو حکم کا دارومدار اس علت پر ہی ہوتا ہے۔ علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا، ورنہ نہیں؟ مگر کسی حکم کی حکمت اور مصلحت پر حکم کا دارومدار نہیں ہوتا۔ وہ مصلحت اور حکمت موجود ہو یا نہ ہو، حکم بہر حال جاری ہوگا۔ آج کل یہ غلطی عام ہو رہی ہے کہ شرعی مسائل میں حکمتوں کی بنیاد پر احکام کے جاری ہونے یا نہ

ہونے کا فیصلہ کیا جانے لگا ہے، اس لیے علت اور حکمت کے درمیان اس فرق کا پیش نظر رہنا بہت ضروری ہے۔

اس فرق کی سادہ مثال یہ ہے کہ چوراہوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں۔ سرخ بتی پر گاڑیاں رک جاتی ہیں اور سبز بتی پر چلنے لگتی ہیں۔ قانون نے سرخ بتی کو گاڑیوں کے رکنے اور سبز بتی کو گاڑیوں کے چلنے کی علت قرار دے دیا ہے اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ٹریفک میں تصادم نہ ہو۔ ماہرین قانون جانتے ہیں کہ گاڑی کے رکنے اور چلنے کا مدار اس حکمت پر نہیں ہوگا کہ تصادم کا اندیشہ ہو تو گاڑی رک جائے اور تصادم کا اندیشہ نہ ہو تو گاڑی گزر جائے، بلکہ علت پر دارومدار ہوگا کہ سرخ بتی پر گاڑی رک جائے اور سبز بتی پر گزر جائے۔ اگر سرخ بتی جل رہی ہو اور کوئی شخص گاڑی لے کر گزر جائے اور یہ کہے کہ گاڑی روکنے میں حکمت یہ ہے کہ تصادم نہ ہو، سڑک خالی ہونے کی بناء پر تصادم کا اندیشہ نہیں تھا، اس لیے میں نے گاڑی گزار دی ہے تو قانون اس کی اس دلیل کو نہیں سنے گا بلکہ اس کو مجرم قرار دے گا۔ بالکل اسی طرح احکام شرعیہ کا دارومدار حکمتوں پر نہیں ہوتا۔

مسالکِ علت

کسی حکم کی علت معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں جن کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ نص　　۲۔ ایماء　　۳۔ اجماع

۴۔ مناسبت　　۵۔ شِبہ　　۶۔ طرد

۷۔ دوران　　۸۔ سبر و تقسیم　　۹۔ تنقیح مناط

یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ یہاں علت معلوم کرنے کے تمام طریقے اور ان کی تعریفیں لکھی جا رہی ہیں تاکہ ان سب مسالک علت سے آگاہی ہو لیکن ان تمام طریقوں کا سب فقہاء کے ہاں قابل اعتبار ہونا ضروری نہیں۔ ان میں سے بعض طریقے ایسے بھی ہیں جن کے مقبول ہونے پر تمام فقہاء متفق نہیں ہیں، مگر فقہاء کے اختلافات کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں ہے۔

ا۔ نص

قرآن کریم یا حدیث پاک میں کسی حکم کی علّت صراحتاً بتا دی گئی ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سورۂ حشر کی آیت ۷ میں یہ بتایا گیا ہے کہ مالِ غنیمت میں یتیموں اور مساکین کا بھی حق ہے۔ اس کی علّت خود قرآن کریم نے ہی یہ بیان کر دی ہے: ﴿کَی لَا یَکُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ﴾ [الحشر ۵۹: ۷] (تاکہ وہ مال غنیمت تم میں سے دولت مندوں کے درمیان لینے دینے کی چیز بن کر نہ رہ جائے) جس کا حاصل یہ ہے کہ مالِ غنیمت کے مصارف بتا کر ان میں تقسیم کرنے کا پابند اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ مخصوص طبقے میں سمٹ کر نہ رہ جائے اور ''اکتناز دولت'' کی نوبت نہ آئے۔

۲۔ ایماء

''ایماء'' کا معنی اشارہ کرنا ہے۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم کی علّت صراحتاً تو بیان نہیں کی گئی ہے، لیکن علّت کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث کے راوی کہتے ہیں: زنی ماعز فرجم [1] (حضرت ماعزؓ نے زنا کیا تو انہیں رجم کر دیا گیا) اس میں اشارہ ہو رہا ہے کہ رجم (سنگسار) کرنے کی علّت زنا ہے۔

۳۔ اجماع

کبھی کسی حکم کی علّت اجماع سے معلوم ہوتی ہے، یعنی اس بات پر اجماع ہو جاتا ہے کہ اس حکم کی علّت یہ ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ میراث میں حقیقی بھائی کے ہوتے ہوئے صرف باپ شریک بھائی وارث نہیں ہوتا۔ اس کی علّت یہ ہے کہ حقیقی بھائی کو دو رشتے حاصل ہیں، باپ کی جانب سے اور ماں کی جانب سے، جبکہ باپ شریک بھائی کو صرف ایک رشتہ حاصل ہے۔ لہٰذا دوہرے رشتے کو اکہرے رشتے پر ترجیح دی جائے گی۔ یہ علّت اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔

۱۔ نهاية السول ۴/۶۵

۴۔ مناسبت

کسی ایک چیز یا چند اشیاء کے بارے میں کوئی حکم وارد ہو تو اس چیز یا ان اشیاء میں پائے جانے والے اوصاف میں غور کیا جاتا ہے۔ جو وصف حکم سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو اس کو علّت قرار دے دیا جاتا ہے۔ ''مناسبت'' سے یہی مراد ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث میں چھ چیزوں کے بارے میں حکم ہے کہ ان میں کسی چیز کی اسی کے بدلے میں خرید و فروخت ہو رہی ہو تو دونوں طرف سے دی جانے والی چیزیں برابر ہونا ضروری ہے۔ کمی، بیشی سود ہے۔ وہ چھ چیزیں یہ ہیں: ۱۔ سونا، ۲۔ چاندی، ۳۔ گندم، ۴۔ جو، ۵۔ کھجور اور ۶۔ نمک۔ ان چھ چیزوں میں برابری ضروری ہونے کی علّت کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے ان چھ اشیاء کے اوصاف میں غور کیا گیا تو کئی اوصاف سامنے آئے۔ مثلاً: ۱۔ یہ سب اشیاء ذخیرہ کی جا سکتی ہیں، ذخیرہ کرنے کی صورت میں پھلوں اور سبزیوں کی طرح ان کے خراب ہونے کا خطرہ نہیں۔ ۲۔ پہلی دو چیزیں سونا اور چاندی شرعاً زر یعنی آلہ تبادلہ ہیں۔ زر ہونے کو علماء کے ہاں ثمنیت کہا جاتا ہے۔ ۳۔ آخری چار، اشیائے خوردنی ہیں۔ ۴۔ عہد نبوی میں پہلی دو چیزیں تولی جاتی تھیں اور آخری چار اشیاء پیمانوں کے ساتھ ناپ کر بیچی جاتی تھیں۔ پہلی دو چیزوں میں ''وزن'' اور آخری چار اشیاء میں ''کیل'' یعنی ناپ کا وصف موجود ہے۔

ان اوصاف میں سے برابری ضروری ہونے اور کمی، بیشی کے سود ہونے کی علّت کون سا وصف ہے؟ فقہائے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ آخری دو وصف یعنی ''وزن'' اور ''کیل'' علّت ہے، اس لیے کہ انہیں دو اوصاف کو برابری کے حکم سے زیادہ مناسبت ہے۔ وزن اور کیل دونوں برابری کا ذریعہ ہیں۔

۵۔ شِبہ

''شِبہ'' کی تعریف میں علمائے اصولِ فقہ کی آراء کافی مختلف ہیں، حتیٰ کہ ابن الانباریؒ نے

یہاں تک کہہ دیا کہ میں نے اصول فقہ کے مسائل میں اس سے زیادہ الجھا ہوا مسئلہ نہیں دیکھا[1]۔

''شِبَہ'' کی تعریف میں ایک رائے یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع میں اس لیے جاری کر دیا جائے کہ فرع کو اصل کے ساتھ کافی زیادہ مشابہت حاصل ہے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ حکمِ اصل کی علت بھی فرع میں موجود ہے یا نہیں؟

اس کی مثال یہ ہے کہ علماء شافعیہ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو نہیں ہوتا۔ وہ وضو کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں، کہ جیسے بغیر نیت کے تیمّم نہیں ہوتا ایسے ہی وضو بھی نہیں ہوتا۔ اس قیاس کی بنیاد صرف یہ ہے کہ وضو کو تیمم کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت حاصل ہے کہ دونوں طہارت کا ذریعہ ہیں۔ صرف اس مشابہت کی بناء پر قیاس کیا گیا ہے، یہ دیکھے بغیر کہ تیمم میں نیت ضروری ہونے کی علت کیا ہے اور وہ علت وضو میں بھی موجود ہے یا نہیں؟ صرف مشابہت کی بناء پر علت کو دیکھے بغیر قیاس کرنا ہی ''شِبَہ'' کہلاتا ہے۔

۶۔ طرد

جہاں یہ دیکھا گیا ہو کہ کسی وصف کے عام طور پر پائے جانے کی صورت میں اس پر حکم مرتب ہو جاتا ہے تو اسی وصف کو اس حکم کی علت قرار دے دینا ''طرد'' کہلاتا ہے۔

۷۔ دوران

جب یہ دیکھا جائے کہ ایک وصف کے پائے جانے سے حکم جاری ہو جاتا ہے اور اس وصف کے نہ ہونے سے حکم بھی جاری نہیں ہوتا تو یہ ''دوران'' کہلائے گا۔ ''دوران'' کا معنی دائر ہونا ہے۔ یہاں مراد یہ ہے کہ حکم وجوداً اور عدماً کسی وصف پر دائر ہو، یعنی وہ وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے، وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ انگور کا رس نشہ آور نہ ہو تو حرام نہیں، نشہ آور ہو تو حرام ہے۔ معلوم ہوا کہ حرام ہونے کا دارومدار نشہ آور ہونے پر ہے۔ یہ نشہ آور ہونے کا وصف ہو تو حرمت ہوتی ہے،

۱۔ ارشاد الفحول ص ۳۷۲

ورنہ نہیں۔

۸۔ سبر و تقسیم

حکم کے تمام وہ اوصاف جن کے علت ہوسکنے کا احتمال ہو، ان سب کو بیان کر کے ایک کے علاوہ باقی سب کا علت نہ ہونا ثابت کر دیا جائے تو اس ایک کا علت ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس کو ''سبر و تقسیم'' کہتے ہیں۔

اس کی مثال یہ حدیث شریف ہے کہ چھ چیزوں میں کسی ایک چیز کی اسی کے بدلے میں خرید و فروخت کرو، تو برابری ہونا ضروری ہے۔ (اس کی تفصیل طریقہ نمبر۴ ''مناسبت'' کے ذیل میں گزر چکی ہے، دوبارہ دیکھ لی جائے)۔ اب ان چھ اشیاء کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ان میں برابری ضروری ہونے کی علت کے بارے میں کئی امکان ہیں: ا۔ اس کی علت ثمنیت (زر (Money) ہونا) ہو۔ ۲۔ خوردنی اشیاء ہونا علت ہو۔ ۳۔ کیل (Measurement) علت ہو۔ ۴۔ وزن علت ہو۔ پہلی دو چیزیں علت نہیں بن سکتی ہیں۔ اس لیے کہ ثمنیت اور خوردنی اشیاء کی ضرورت عام ہے اور برابری کی شرط لگانے سے مشکل پیدا ہوگی۔ جہاں ضرورت عام ہو شریعت وہاں سہولت پیدا کیا کرتی ہے۔ جب ثابت ہو گیا کہ پہلی دونوں چیزیں علت نہیں تو آخری دونوں علت ہوں گی۔

۹۔ تنقیح مناط

یہ ثابت کرنا کہ اصل اور فرع میں فرق نہیں ہے۔ مثلاً عہد نبوی میں ایک شخص نے رمضان کے روزے کے دوران اپنی بیوی سے مباشرت کر لی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کفارہ واجب فرمایا۔ یہاں تنقیح مناط یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ رمضان کے روزے میں قصداً کھانا پینا بھی قصداً مباشرت کی طرح ہے، دونوں میں فرق نہیں۔ لہٰذا قصداً کھانے پینے کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔

علّت کو باطل کرنے والے امور

جب کسی علّت کی بناء پر قیاس کیا جاتا ہے تو بعض اوقات قیاس کا عمل درست نہیں ہوتا۔ قیاس کی غلطی بتانے کے لیے علّت کو باطل کرنے والے امور ذکر کیے جاتے ہیں۔ یوں تو ایسے امور بہت زیادہ ہیں لیکن یہاں ان میں سے چند اہم امور پیش کیے جاتے ہیں:

ا۔ نقض

یہ ثابت کر دینا کہ قیاس کرنے والے نے جس وصف کو حکم کی علّت قرار دیا ہے وہ علّت نہیں، اس لیے کہ بعض مسائل میں وہ علّت پائی جا رہی ہے لیکن حکم موجود نہیں۔ اگر واقعی وہ علّت ہوتی تو ہر جگہ اس پر حکم جاری ہوتا۔

اس کی مثال بعض علماء کا یہ قول ہے کہ وضو تیمم کی طرح طہارت کا ذریعہ ہے، لہٰذا تیمم کی طرح وضو میں بھی نیت ضروری ہے۔ اس قیاس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کپڑے دھونا بھی طہارت کا ذریعہ ہے تو اس میں بھی نیت ضروری ہونا چاہیے، حالانکہ اس میں کسی کے ہاں نیت ضروری نہیں۔ معلوم ہوا کہ نیت ضروری ہونے کی علّت طہارت کا ذریعہ ہونا نہیں۔

۲۔ قلب

قیاس کرنے والے نے جس بات کو بنیاد اور مدار بنا کر قیاس کیا ہے، اس کے بارے میں یہ ثابت کر دینا کہ اس بات کو اگر مدار بنایا جائے تو مسئلہ ایک دوسرے پہلو سے قیاس کرنے والے کے خلاف ثابت ہوتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر یوں قیاس کیا جائے کہ وضو میں سر کا مسح تین مرتبہ پانی لے کر تین مرتبہ کرنا سنّت ہے کیونکہ سر کا مسح وضو کا ایک رکن ہے اور وضو کے دوسرے ارکان (مثلاً چہرہ، بازو، پاؤں دھونا) میں تین مرتبہ ہونا سنّت ہے، لہٰذا مسح بھی تین مرتبہ سنّت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس قیاس کا ایک پہلو اور بھی ہے جس سے مسئلہ اس کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ سر کا

مسح ـــــ موزوں کے مسح کی طرح ـــــ وضو کا رکن ہے اور موزوں کا مسح ایک بار سنّت ہے تو سر کا مسح بھی ایک بار سنّت ہے۔ اس طرح جواب دینے کو ''قلب،، کہا جاتا ہے۔

۳۔فرق

اصل اور فرع میں فرق بتا کر یہ ثابت کر دینا کہ حکمِ اصل کی علّت فرع میں مکمل طور پر نہیں پائی جارہی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ زمین بیچی جائے تو اس میں لگے ہوئے درخت بھی زمین کے ساتھ خریدار کے ہو جاتے ہیں۔ اگر اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے کہ زمین بیچنے کی صورت میں اس میں کھڑی ہوئی کھیتی بھی خریدار کی ہو جائے گی تو اس قیاس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ درخت اور کھیتی میں فرق ہے۔ درخت زمین میں باقی رکھنے کے لیے ہی لگائے جاتے ہیں، اس لیے وہ زمین کا ایک حصہ بن گئے ہیں۔ کھیتی زمین میں باقی رکھنے کے لیے نہیں لگائی جاتی، اس لیے وہ درخت کی طرح زمین کا حصہ شمار نہیں ہوگی۔

علّت کی اقسام

علماء نے مختلف پہلوؤں سے علّت کی کئی تقسیمات بیان کی ہیں۔ ان میں سے بعض واضح تقسیمات درج ذیل ہیں۔

پہلی تقسیم

علّت یا تو وجودی ہوگی یا سلبی۔ وجودی علّت کی مثال، جیسے شراب کے حرام ہونے کی علّت نشہ آور ہونا ہے۔ ''نشہ آور ہونا'' ایک وجودی (Positive) چیز ہے۔ سلبی علّت کی مثال، جیسے کسی سے جبراً خرید و فروخت کروائی جائے تو یہ خرید و فروخت شرعاً کالعدم ہوتی ہے۔ اس کی علّت اس کا راضی نہ ہونا ہے۔ ''راضی نہ ہونا'' ایک سلبی (Negative) چیز ہے۔

دوسری تقسیم

علت عقلی ہوگی یا اضافی۔ اضافی سے مراد یہ ہے کہ اس کو سمجھنے کے لیے کسی اور چیز کا تصور درمیان میں ضرور آتا ہو، جیسے ''باپ ہونا'' اس کو سمجھنے کے لیے اولاد کا تصور ضرور آتا ہے۔ جب کسی کے باپ ہونے کا ذکر کیا جائے تو فطری طور پر یہ سوال ضرور ذہن میں آتا ہے کہ کس کا باپ ہے؟ عقلی ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اضافی نہ ہو، یعنی اس کو سمجھتے ہوئے کسی اور چیز کا تصور آنا ضروری نہ ہو، جیسے 'نشہ آور ہونا''۔

تیسری تقسیم

علت مرکب ہوگی یا بسیط (Simple)۔ بسیط ہونے سے مراد یہ ہے کہ صرف ایک چیز علت بنے، جیسے ''نشہ آور ہونا'' شراب کے حرام ہونے کی علت ہے۔ مرکب ہونے سے مراد یہ ہے کہ کئی اشیاء کا مجموعہ علت بنے، جیسے ناحق قتلِ عمد قصاص کی علت ہے۔ یہاں تین چیزوں کا مجموعہ علت ہے: قتل، عمداً ہونا اور ناحق ہونا۔

چوتھی تقسیم

علت متعدی (Transitive) ہوگی یا نہیں؟ متعدی ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ علت اس حکم کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی پائی جاسکتی ہو، جیسے شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے۔ یہ علت شراب کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی پائی جاسکتی ہے۔ اس کے برعکس جو علت متعدی نہ ہو اس کو ''علت قاصرہ'' کہتے ہیں یعنی وہ علت جو اس حکم کے علاوہ کسی اور چیز میں نہ پائی جاسکتی ہو، جیسے حدیث میں ہے کہ سونے کی سونے کی بدلے میں یا چاندی کی چاندی کے بدلے میں خرید و فروخت ہو تو برابری ضروری ہے۔ بعض فقہاء کے ہاں اس کی علت سونا چاندی ہونا ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ علت یعنی سونا یا چاندی ہونا، سونا یا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاسکتی۔

قیاس کی اقسام

علمائے اصول فقہ نے مختلف پہلوؤں سے قیاس کی کئی تقسیمات ذکر کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلی تقسیم

۱۔قیاس جلی ۲۔قیاس خفی

قیاس جلی

ایسا قیاس جس میں فرع کا اصل کے ساتھ ملحق ہونا اتنا واضح ہو کہ مشترک علت کی طرف توجہ کرنے کی بھی ضرورت نہ ہو، جیسے یتیم کا مال ناحق کھانے سے منع کیا گیا ہے۔یتیم کا مال جلا دینا یا غرق کر دینا بھی اسی طرح ممنوع ہے۔جلانے یا غرق کرنے کا ناحق کھانے کے ساتھ ملحق ہونا بالکل واضح ہے کہ علت کی طرف توجہ کی بھی ضرورت نہیں۔ایسے قیاس کو ''قیاس قطعی'' کہتے ہیں۔

قیاس خفی

جس میں فرع کا اصل کے ساتھ ملحق ہونا اتنا واضح نہ ہو بلکہ علت کی ضرورت پڑتی ہو۔عموماً قیاس اسی نوعیت کا ہوتا ہے۔مباحثِ علت میں ایسے قیاس کی متعدد مثالیں گزر چکی ہیں [1]۔

دوسری تقسیم

قیاس میں کبھی حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری کیا جاتا ہے اور کبھی حکمِ اصل سے ملتا، جلتا حکم جاری کیا جاتا ہے۔

پہلی قسم ـــــ حکم اصل بعینہ فرع میں جاری کرنے ـــــ کی مثال یہ ہے کہ حدیث میں بلّی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا ہے۔اس کی علت گھروں میں بلّی کی کثرت سے آمد و رفت ہے۔اسی علت کی وجہ سے گھروں میں بکثرت آنے جانے والے دیگر جانوروں کے جھوٹے کو بھی پاک قرار دیا جائے گا۔

۱۔ تسہیل الوصول ص ۷۰

دوسری قسم ـــــــ حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری نہ کرنے ـــــــ کی مثال یہ ہے کہ بلّی کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے اس کے جوٹھے کے حکم میں تخفیف کی گئی ہے۔ ایسے ہی گھر کا کام، کاج کرنے والے خدام کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے گھر میں آتے ہوئے اجازت لینے کے حکم میں تخفیف کر دی گئی ہے کہ خلوت اور آرام کے اوقات کے علاوہ وہ بغیر اجازت آسکتے ہیں [۱]۔

تیسری تقسیم

ایک اور پہلو سے قیاس کی تین اقسام ہیں:

۱۔ قیاس علّت

اس سے مراد یہ ہے کہ علّت کی بناء پر حکمِ اصل کو فرع میں جاری کیا جائے، جیسے شراب کے حرام ہونے کی علّت نشہ آور ہونا ہے۔ اس علّت کی بناء پر دوسری نشہ آور اشیاء بھی حرام قرار پاتی ہیں۔

۲۔ قیاس دلالت

اس کی تعریف یہ ہے کہ علّت کی بجائے علّت کی علامت کی بناء پر اصل کا حکم فرع میں جاری کیا جائے، جیسے کسی شیرہ کو بدبودار ہونے یا جھاگ چھوڑنے کی وجہ سے حرام کہنا۔ بدبودار ہونا یا جھاگ چھوڑنا شراب حرام ہونے کی علّت تو نہیں، البتہ علّت یعنی نشہ آور ہونے کی علامت ہے۔

۳۔ قیاس شبہ

یہ ہے کہ فرع کو اصل کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت حاصل ہونے کی بناء پر اصل کا حکم فرع میں جاری کیا جائے۔ اس کی تفصیل کے لیے مسالک علّت میں ''شبہ'' کا بیان دیکھیے۔

[مفتی محمد مجاھد]

مصادر و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۱۔ اصول الشاشی ص ۹۶

۲۔ آلوسی، السید محمود (م ۱۲۷۰ھ)، روح المعانی، مکتبہ امدادیہ ملتان
۳۔ ابوداؤد (م ۲۷۵ھ) سنن ابی داود، فرید بک سٹال، لاہور
۴۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، نور محمد، کراچی
۵۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۶ھ)، تهذيب التهذيب
۶۔ ابن حجر عسقلانی، التلخيص الحبير، مکتبہ اثریہ، سانگلہ ہل
۷۔ ابن قیم ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۸۱ھ)، اعلام الموقعين، بیروت
۸۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الام احمد بن حنبل، دارالفکر، بیروت لبنان
۹۔ اسنوی (م ۷۷۲ھ)، نهاية السئول، بیروت لبنان
۱۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ) صحيح بخاری نور محمد، کراچی
۱۱۔ بیضاوی (م ۶۸۵ھ)، منهاج الوصول مع نهاية السئول، بیروت
۱۲۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (م ۲۹۷ھ)، جامع ترمذی، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۳۔ جصاص، احمد بن علی (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، سہیل اکیڈمی لاہور
۱۴۔ خطیب تبریزی، ولی الدین محمد بن عبداللہ (م ۷۴۳ھ)، مشكوة المصابيح، نور محمد، کراچی
۱۵۔ سرخسی (م ۴۹۰ھ)، اصول السرخسی، دارالمعارف النعمانية، دکن
۱۶۔ شوکانی، محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقيق الحق من علم الاصول، بیروت لبنان
۱۷۔ مسلم بن حجاج (م ۲۶۱ھ) صحیح مسلم، نور محمد، کراچی
۱۸۔ ہیثمی، مجمع الزوائد

فصل سوم

شرائع سابقہ

شرائع سابقہ سے مراد

شرائع کا واحد شریعہ ہے۔ اہلِ لغت کے ہاں الشــریــعة کا معنی پانی پینے کی وہ جگہ ہے جہاں سے لوگ پانی پیتے اور لیتے ہیں[1]۔ شریعہ کا اطلاق واضح راستہ اور طریق پر بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ [الجاشیة ۴۵: ۱۸]

پھر ہم نے آپ کو دین کے کھلے رستے پر (قائم) کر دیا۔

شرائع سابقہ سے مراد وہ احکام ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے برگزیدہ رسولوں اور نبیوں کے ذریعے سابقہ امتوں کی طرف بھیجے تھے۔

شرائع سماویہ کا باہمی تعلق

شریعت اسلامی اور شرائع سابقہ کا آپس میں اس لحاظ سے گہرا تعلق ہے کہ ان سب کا منبع اور شارع ایک ہی ہے یعنی اللہ تعالیٰ، جس نے ہر زمان و مکان میں انسانوں کی ہدایت کے لیے رسل، انبیاء اور کتابیں بھیجیں۔ جن میں سے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آخری کتابِ الٰہی قرآن مجید ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ وَمَا وَصَّيْنَا

۱۔ الصحاح ۳/۱۲۳۶۔ تهذيب اللغة ۱/۴۲۵

بِہٖ إِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى أَنْ أَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ
[الشوریٰ ۴۲: ۱۳]

اس نے تمہارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح علیہ السلام کو دیا تھا اور جسے (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اب آپ کی طرف ہم نے وحی کے ذریعے بھیجا ہے اور جس کی ہدایت ہم ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو دے چکے ہیں کہ اس دین کو قائم کرو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ۔

حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

والأنبياء إخوة لعلّات أمّهاتهم شتّى و دينهم واحد [1]

تمام انبیاء علیہم السلام آپس میں بھائی ہیں کہ ان کی مائیں مختلف اور دین (جو مثل والد کے ہے) ایک ہے۔

تمام شرائع سماویہ کا بنیادی عقیدہ ایک ہی رہا ہے اور وہ ہے توحید، یعنی صرف ایک معبود، اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا، اس کی ذات اور صفات میں کسی دوسرے کو شریک نہ ٹھہرانا۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی شکلیں اور طریقے مختلف شریعتوں میں مختلف رہے لیکن ہر شریعت میں عبادت کی روح اور فلسفہ ایک ہی تھا۔

اسی طرح مختلف شریعتوں میں احکامِ معاملات بھی مختلف رہے۔ ایک چیز کسی امت کی شریعت میں حرام تھی مگر وہی چیز کسی اور شریعت میں دوسری امت کے لیے حلال کر دی گئی۔ مثلاً ماضی کی امتوں کے لیے مالِ غنیمت (دشمن کا وہ مال جو قتال کے ذریعے قبضہ میں لیا گیا ہو) حرام تھا۔ مگر امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اسے حلال کر دیا گیا [2]۔

بعض اوقات کوئی چیز سابقہ امت پر حلال تھی مگر بعد میں آنے والی امت پر وہ حرام کر دی گئی۔ مثلاً ناخن والے تمام جانور، گائے اور بکری کی چربی یہود سے پہلی شریعت میں حلال تھی اور یہود

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب واذكر في كتاب مريم...... ۲/۳۰۹
۲۔ حوالہ بالا کتاب التیمم، باب التیمم ۱/۲۰۱

پر حرام کر دی گئی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

وَ عَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِىْ ظُفُرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ [الانعام ۶:۱۴۶]

اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی، بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں میں لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔

بعض چیزیں ایسی ہیں جو تمام شریعتوں میں حرام ہیں، جیسے شرک اور نجاست وغیرہ۔

صاحبِ شریعت ملتیں چھ ہیں: حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ملتیں۔ ان سب ملتوں کی شرائع اپنا شارع ایک ہونے کی بناء پر ایک وحدت ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ احکامِ معاملات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ شریعتِ نوحؑ کے احکام شریعتِ ابراہیمیؑ سے مختلف ہیں۔ اسی طرح موسوی شریعت اور شریعت اسلامی کے مابین احکامِ معاملات میں فرق ہے۔ احکام کا یہ اختلاف زمان و مکان کے تقاضوں اور ضرورتوں کے لحاظ سے تھا، جن کے بدلنے سے شرائع کے احکام میں بھی تبدیلی آتی گئی۔ تمام شرائع ایک ہی شارع اللہ تعالیٰ کی غرض و منشاء کی مختلف شکلیں ہیں جن کا مقصود انسانی رویّوں کو اپنے دائرہ بندگی میں لانا ہے تاکہ انسان کی دنیوی فلاح اور اخروی نجات ہو سکے۔

احکام شرائع سابقہ کی اقسام اور ان کی تشریعی حیثیت

شرائع سابقہ کے احکام کو مندرجہ ذیل پانچ اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ عقائد سے متعلق احکام

وہ احکام جو عقائد سے متعلق ہیں۔ عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں۔ یہ کسی ایک

رسول کی شریعت کے ساتھ مخصوص نہ تھے۔ مثلاً اللہ پر ایمان اور آخرت پر ایمان وغیرہ۔ عقائد دین کے اصول میں سے ہیں۔ سابقہ شریعتوں میں پائے جانے والے ان اصولِ دین کو شریعتِ اسلامی منسوخ نہیں کرتی[1]۔ شرائع سابقہ کے پیروکاروں نے عقائدِ دین کی اصل شکل مسخ کر دی ہے۔ لہٰذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی احکام صحیح تصور کیے جائیں گے جو قرآن وسنت نے بیان کیے ہیں۔ شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر حجت ہیں۔ اب ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

۲۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور نہیں

وہ احکام جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں ہیں یعنی قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بیان نہیں کیا، ایسے احکام کے بارے میں علمائے اصول کا اتفاق ہے کہ وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔

۳۔ جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے

وہ احکام جنہیں شریعت اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ وہ احکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں جس طرح سابقہ امتوں پر فرض تھے۔ احکام کی یہ قسم بلانزاع شرعی حجت ہے۔ ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نص ہے۔ اب ان کا مآخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نصِ شریعتِ اسلامی ہے۔

مثلاً روزہ سابقہ امتوں پر بھی فرض تھا۔ قرآن مجید میں سابقہ امتوں پر روزہ کی فرضیت کا ذکر کرنے کے ساتھ ہی امتِ مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دے دیا گیا ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

يَـاَيُّهَا الَّـذِيْـنَ اٰمَـنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ[البقرۃ۲:۱۸۳]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم پر روزے فرض کر دیے گئے ہیں جس طرح تم

۱۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۲۵۰۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ ۶/۴۷

سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہو۔

اسی طرح قربانی شریعتِ ابراہیمی کی نشانی ہے جسے شریعتِ اسلامی میں بھی برقرار رکھا گیا ہے۔ حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ قربانی کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سنة أبيكم إبراهيم (۱)

یہ تمہارے باپ ابراہیمؑ کی سنت ہے۔

۴۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے

وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید یا سنت نبوی میں کیا گیا ہے لیکن ان کا منسوخ ہونا قرآن یا سنت کی کسی نص سے ثابت ہے، ایسے احکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں۔ شریعت اسلامی، شرائع سابقہ کے جن احکام کی ناسخ ہے وہ بالاتفاق ہمارے لیے شرعی حجت نہیں ہیں۔ یہ احکام سابقہ امتوں ہی کے لیے خاص تھے اور انہی پر فرض تھے، امتِ مسلمہ پر یہ فرض نہیں ہیں۔ مثلاً شریعتِ موسوی میں گناہوں سے توبہ کا طریقہ اپنی جانوں کو قتل کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ہے:

فَتُوبُوٓا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ [البقرة ۲:۵۴]

لہٰذا تم اپنے خالق کے حضور توبہ کرو اور اپنی جانوں کو ہلاک کرو۔ اسی میں تمہارے خالق کے نزدیک تمہاری بہتری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے امتِ مسلمہ پر احسان فرمایا کہ وہ توبہ کی غرض سے صدقِ دل کے ساتھ اپنے رب سے گناہوں کی معافی مانگ لیں۔

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوٓا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا [التحريم ۶۶:۸]

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے توبہ کرو خالص توبہ۔

۱۔ سنن ابن ماجه، ابواب الاضاحی ۱۶/۳

سابقہ امتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا، وہ لوگ اسے اپنے تصرف میں نہیں لا سکتے تھے۔ سابقہ امتیں اپنے اموالِ غنائم کو ایک جگہ پر جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آ کر انہیں بھسم کر دیتی تھی۔ امت مسلمہ کے لیے مال غنیمت کو حلال اور اس کے استعمال کو جائز قرار دے دیا گیا۔ شریعت اسلامی نے مالِ غنیمت کی حرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

واحلّت لی المغانم ولم تحلّ لأحد من قبلی (۱)

اور میرے لیے غنیمت کے اموال حلال کر دیے گئے جو مجھ سے پہلے کسی نبی کے لیے حلال نہ کیے گئے تھے۔

۵۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں

شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے یا جو سنت میں بیان ہوئے ہیں لیکن قرآن وسنت دونوں نے ان کا نہ تو اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار، یعنی شریعت اسلامی میں ان احکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی بلکہ قرآن وسنت دونوں خاموش ہیں۔ مثلاً پانی کی تقسیم کا جو حکم قومِ صالحؑ کو دیا گیا وہ یہ تھا:

وَ نَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَآءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ [القمر ۵۴:۲۸]

اور ان کو جتا دے کہ پانی ان کے اور اونٹنی کے درمیان تقسیم ہوگا اور ہر ایک اپنی باری کے دن پانی پر آئے گا۔

ایک اور مثال تورات کے اس حکم کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمایا ہے:

وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ [المائدة ۵:۴۵]

۱۔ صحیح البخاری، کتاب التیمم، باب التیمم ۲۰۱/۱

تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ۔ پھر جو قصاص کا صدقہ کرے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔

احکام شرائع سابقہ کی اس قسم کے شرعی حجت ہونے یا نہ ہونے کے مسئلہ پر علمائے اصول کے دو گروہ ہیں:

۱۔ قائلین: ان حضرات کے نزدیک یہ احکام حجت تسلیم کیے جائیں گے۔

۲۔ منکرین: ان لوگوں کے ہاں ایسے احکام، شریعت اسلامی کا حصہ نہیں لہٰذا یہ حجت بھی نہیں ہیں۔

قائلین اور ان کے دلائل

علمائے اصول کا ایک گروہ احکام شرائع سابقہ کو شرعی دلیل اور حجت تسلیم کرتا ہے۔ ان علماء کے نزدیک سابقہ شریعتوں کے جو احکام ہماری شریعت میں بیان کیے گئے ہیں اور وہ شریعت اسلامی کی کسی نص سے منسوخ نہیں ہوئے، وہ احکام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہیں۔ اب وہ سابقہ شریعتوں کے احکام نہیں رہے، لہٰذا وہ ہمارے لیے حجت ہیں۔ البتہ سابقہ شریعتوں کی کتب کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ شرائع سابقہ کے احکام معلوم کرنے کے لیے یہود و نصاریٰ کی روایات پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنی کتب میں تحریفات کر دی ہیں اور ان کی روایات میں تواتر بھی مفقود ہے۔ لہٰذا شرائع سابقہ کے بارے میں وہی کچھ معتبر اور قابل اعتماد ہے جو وحی متلو (قرآن مجید) یا وحی غیر متلو (سنت) کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔

شرائع سابقہ کو حجت تسلیم کرنے والوں میں جمہور اصحاب امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، بعض اصحاب شافعیہ اور جمہور حنابلہ شامل ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) سے بھی ایک روایت ہے کہ شرائع سابقہ کے جن احکام کا نسخ ثابت نہیں ہے ان کا

اعتبار کیا جائے گا[1]۔

قائلین اپنے موقف کی حمایت میں جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن مجید

۱۔ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَّ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ أَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا [المائدة ۵:۴۴]

ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی جو مطیع تھے، اسی کے مطابق ان یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

اس آیت کریمہ میں انبیاء کرام کے متعلق خبر دی گئی ہے کہ وہ تورات کے مطابق فیصلہ کرتے تھے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا شرائع سابقہ کے مطابق فیصلہ کرنا ہماری شریعت میں شامل ہے۔

۲۔ أُولَئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ [الانعام ۶:۹۰]

وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے۔ (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) انہی کے راستے پر آپ چلیں۔

اس آیت میں بنی اسرائیل کے انبیائے کرام کو ہدایت یافتہ کہا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے راستہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ لہٰذا ان کی شریعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی شریعت ہے۔

۳۔ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا [النحل ۱۶:۱۲۳]

پھر ہم نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف یہ وحی بھیجی کہ یکسو ہو کر ابراہیمؑ کے طریقے پر چلیں۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۹۰۔ اصول البزدوی ص ۲۳۲۔ ارشاد الفحول ۲/۲۵۷۔ البحر المحیط ۴/۴۲۔ اصول مذھب الامام احمد بن حنبل ص ۴۸۵ وبابعد۔ المستصفی ۲/۱۸۴

اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابراہیمؑ کی اتباع کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

۴۔ قُلْ اِنَّنِیْ ھَدٰنِیْ رَبِّیْۤ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ دِیْنًا قِیَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰھِیْمَ حَنِیْفًا

[الانعام ۶:۱۶۱]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجئے، میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں۔ ابراہیمؑ کا طریقہ جسے یکسو ہو کر انہوں نے اختیار کیا تھا۔

۵۔ وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَاۤ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاص

[المائدة ۵:۴۵]

تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ ہے۔

اس آیت میں تورات کے قانون قصاص کا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ آیت ہماری شریعت میں قصاص کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ شریعتوں کی اتباع نہیں کرتے تھے تو پھر اس آیت سے شریعت اسلامی میں قصاص کے وجوب کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

سنّت

۷۔ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہؓ کے ہمراہ غزوۂ خیبر سے لوٹے تو رات کو ایک جگہ قیام فرمایا جہاں سب سو گئے یہاں تک کہ نماز فجر قضا ہو گئی۔ بیدار ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو نماز پڑھائی اور فرمایا:

من نسي صلوة فليصلها إذا ذكرها فإن الله قال وأقم الصلوٰة لذكرى (۱)

جو شخص نماز بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے اسے پڑھ لے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت ﴿وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ لِلذِّكْرِىْ﴾ [طٰہٰ ۲۰:۱۴] جسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا، اس آیت میں حضرت موسیٰؑ کو مخاطب کیا گیا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شرائع سابقہ کے احکام ہمارے لیے حجت ہیں۔

۸۔ حضرت عمرو بن العاصؓ نے رات کو نوافل پڑھنے اور دن کو روزہ رکھنے کو عادت بنالیا تھا۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپ نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے فرمایا: پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا سا روزہ رکھو۔ وہ ایک دن چھوڑ کر روزہ رکھتے اور دشمن کے ساتھ مقابلے کے وقت کبھی بھاگتے نہ تھے (۲)۔

۹۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی یہودی اور یہودیہ کو رجم فرمایا۔ آپ نے اس سزا کا نفاذ تورات کے حکم کے مطابق کیا تھا (۳)۔

۱۰۔ یہود کی اس اطلاع پر کہ حضرت موسیٰؑ یوم عاشورہ کا روزہ رکھتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کا روزہ رکھا اور دوسروں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ آپ نے فرمایا:

أنا أولى بموسى منهم (۴)

میں ان سب میں موسیٰؑ سے زیادہ قریب ہوں۔

اس روز اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو نجات دے کر فرعونیوں کو غرق کیا تھا تو شکرانہ کے طور پر حضرت موسیٰؑ نے اس دن کا روزہ رکھا۔

۱۔ سنن ابی داود، کتاب الصلوة، باب فی من نام عن صلوة او نسیها ۱/۱۹۳

۲۔ حوالہ بالا، باب قوله تعالیٰ وآتينا داود زبورا ۲/۲۹۹

۳۔ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا ۴/۳۳۱

۴۔ صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب قوله تعالیٰ وهل اتک حدیث موسیٰ ۲/۲۸۹

۱۱۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان باتوں میں جن میں آپ کو کوئی حکم نہیں دیا جاتا تھا، اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے[۱]۔

عقلی دلائل

۱۲۔ شرائع سابقہ کے احکام میں پایا جانے والا حُسن ذاتی ہے جو شریعتوں کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتا۔ لہٰذا تمام شرائع سابقہ ہمارے حق میں حَسن اور اچھی ہیں، ان کا ترک کرنا قبیح اور برا ہے۔ جو چیز گزشتہ شریعتوں میں اچھی تھی وہ اب بھی اچھی ہے مثلاً حرمتِ قتل، حرمتِ زنا اور حرمتِ قذف وغیرہ۔

۱۳۔ شرائع سابقہ کے جو احکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدہ کی رو سے واجب العمل اور حجت ہیں:

القدیم یترک علی قدمہ[۲]

قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو علماء شرائع سابقہ کی عدم حجیت کے قائل ہیں ان میں امام ابن حزمؒ (م۴۵۶ھ)، امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ)، فخر الدین رازیؒ (م۶۰۶ھ)، ابن سمعانیؒ، خوارزمیؒ (م۶۵۵ھ)، ابواسحاق شیرازیؒ (م۴۷۶ھ)، نوویؒ (م۶۷۶ھ)، قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکیؒ، ابن العربیؒ (م۵۴۳ھ)، اشاعرہ اور معتزلہ شامل ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ (م۲۴۱ھ) اور حنبلی فقیہ قاضی ابو یعلیؒ (م۵۶۰ھ) سے ایک روایت شرائع سابقہ کی عدم حجیت کے بارے میں بھی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک بھی یہی موقف راجح ہے[۳]۔

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲/۳۴۵

۲۔ شرح المجلۃ، المادۃ ۶ ص ۲۳

۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۴/۱۹۰۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۲۵۱۔ البحر المحیط فی اصول الفقہ ۶/۴۱۔ اصول الامام احمد بن حنبل ص۴۸۸۔ المنخول من تعلیق الاصول ص۲۳۴۔ المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ ص۲۱۰۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامیۃ ص ۱۷۸۔ الفقہ عند الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی ص ۶۲۔ ارشاد الفحول ۲/۲۵۷

احکام شرائع سابقہ کی حجیت کے منکرین اپنے موقف کے لیے جن دلائل کو بنیاد بناتے ہیں ان میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن مجید

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا[المائدة ۵:۴۸]

ہم نے تم (انسانوں) میں سے ہر ایک کے لیے شریعت اور ایک راہ عمل مقرر کی۔

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ ہر امت کے لیے الگ شریعت ہے، لہٰذا ایک امت دوسری امت کی شریعت کی مکلف نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے مختلف زمانوں میں مختلف امتیں پیدا کی ہیں جو اپنی اپنی شریعتوں پر عمل کرنے کی مکلف تھیں۔ تمام زمانوں کے انسان ایک امت نہیں بلکہ مختلف امتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا منشاء یہی ہے کہ مختلف امتیں ہوں اور ان کی الگ الگ شریعتیں ہوں۔ ہر امت کو الگ شریعت اور راہ عمل دینے کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ

[المائدة۵:۴۸]

اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک امت بھی بنا سکتا تھا لیکن اس نے یہ اس لیے نہیں کیا کہ جو کچھ اس نے تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

سنّت

۳۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں گورنر بنا کر یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جب تمہارے پاس مقدمہ آئے گا تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کتاب

اللہ میں نہ پاؤ تو؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ پاؤ اور کتاب اللہ میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: پھر میں اپنی عقل، غور وفکر اور دریافت سے فیصلہ کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کا سینہ تھپکا اور فرمایا:

الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یرضی رسول الله [1]

ہر طرح کی تعریف کو اللہ ہی لائق ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔

اگر شرائع سابقہ کے احکام حجت اور واجب العمل ہوتے تو حضرت معاذؓ ان کا ذکر ضرور کرتے۔ اگر اس کا ذکر کرنے سے بھول گئے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرور یاد کروا دیتے، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کا بیان قبول فرمایا۔

۴۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں تورات کا کچھ حصہ دیکھ کر ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا۔ اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لو کان موسی حیاً بین اظهر کم ماحلّ له إلا أن یتبعنی [2]

اگر موسیٰ (علیہ السلام) بھی آج تمہارے درمیان زندہ ہوتے تو ان کے لیے میرا اتباع کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا۔

۵۔ سابقہ رسل اور ان کی شریعتیں اپنی اپنی امتوں کے لیے خاص تھیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کسی زمان ومکان اور قوم کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ قیامت تک تمام انسانوں کے

۱۔ سنن ابو داود، کتاب القضاء، باب اجتهاد الرائی فی القضاء ۳/۹۴

۲۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۳/۳۳۸

لیے ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة[1]

اور ہر نبی خاص اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں تمام انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

تعاملِ صحابہؓ

۶۔ اگر شرائع سابقہ حجت ہوتیں تو مجتہد صحابہ کرامؓ ان سے ضرور استفادہ کرتے۔ کسی مسئلہ کا حکم قرآن اور سنت سے نہ ملنے پر شرائع سابقہ کی طرف رجوع کرنا صحابہ کرامؓ سے ثابت ہوتا، مثلاً دادی کی میراث اور شراب نوشی کی حد وغیرہ۔ لیکن تعامل صحابہؓ سے ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ انہوں نے قرآن وسنت سے کسی مسئلہ کا حکم نہ ملنے کی صورت میں کسی سابقہ شریعت کا اتباع کر کے اس مسئلہ کا حکم دریافت کیا ہو، حالانکہ ان کے درمیان کعب الاحبارؓ اور عبداللہ بن سلامؓ جیسے شرائع سابقہ کے ثقہ عالم موجود تھے۔

اِجماع

۷۔ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ شریعت اسلامی تمام سابقہ شریعتوں کی ناسخ ہے[2]۔

عقلی دلائل

۸۔ اگر شرائع سابقہ کے احکام دلیل شرعی ہوتے تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی طرف رجوع فرماتے اور اپنے پیروکاروں کو کسی مسئلہ کا حکم بتانے کے لیے وحی الٰہی کا انتظار نہ فرماتے، مثلاً ظہار (بیوی کو کسی دائمی حرام عورت مثلاً ماں یا بہن وغیرہ سے تشبیہ دینا) اور لعان (زوجین میں سے ہر ایک کی جانب سے قسم کے ساتھ اللہ کی لعنت اور غضب کی

۱۔ صحیح البخاری، کتاب التیمم، باب التیمم ۱/۲۰۱

۲۔ الإحكام فی اصول الأحكام ۴/۱۹۲۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۲۵۵

شہادت دینا) وغیرہ کے مسائل۔

۹۔ اگر سابقہ امتوں کی شریعتیں واجب العمل ہوتیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی اتباع فرماتے تو ان کے ماننے والے فخریہ طور پر یہ جتاتے کہ مسلمانوں کا پیغمبر ان کی شریعت کا پیروکار رہا ہے۔

۱۰۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی سابقہ شریعت کے پابند ہوتے تو اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شرعی طور پر کسی اور نبی کے مطیع ہیں۔ یہ بات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب کے منافی اور آپ کے اس قول کے خلاف ہوتی ''اگر موسیٰ علیہ السلام بھی آج تمہارے درمیان زندہ ہوتے تو ان کے لیے میرے اتباع کرنے کے سوا کچھ جائز نہ ہوتا''۔

۱۱۔ اگر شرائع سابقہ بھی شریعت اسلامی کا ماً خذ ہوتیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کی وضاحت فرما دیتے جیسا کہ قیاس وغیرہ کے بارے میں آپ نے بیان فرمایا۔

۱۲۔ احکام کا حُسن اور خوبی ذاتی نہیں بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے ان میں حُسن پایا جاتا ہے۔ یہ حُسن شریعت کے تحت ہے۔ شریعت کے حکم کی وجہ سے احکام حَسَن یا قبیح ہوتے ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حکم کسی سابقہ امت کے لیے تو حَسَن ہو لیکن وہی حکم ہمارے حق میں اچھا نہ ہو۔ مثلاً توبہ کے لیے گناہگار کا اپنی جان کو قتل کرنے کا حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم کے لیے اچھا تھا لیکن ہمارے حق میں اس حکم میں کوئی حسن نہیں پایا جاتا بلکہ یہ قبیح ہے۔ ہمیں ایسی توبہ کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ ہماری توبہ صدقِ دل سے اللہ تعالیٰ سے اپنے گناہوں کی معافی مانگ لینا ہی ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، **الإحکام فی اصول الأحکام**، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور

۳۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م ۲۴۱ھ)، سنن ابو داود، مترجم وحید الزمان، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور ۱۹۸۳ء

۴۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلۃ، مکتبۃ اسلامیۃ میزان مارکیٹ کوئٹہ ۱۴۰۳ھ

۵۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دار الفکر، المکتب الاسلامی بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۶۔ ازہری، ابومنصور محمد بن احمد (م ۳۷۰ھ) تہذیب اللغۃ، مرکز البحث العلمی، کلیۃ الشریعۃ، مکۃ، سال اشاعت ندارد

۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، مکتبۃ تعمیرانسانیت، اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۸۔ بزدوی، علی بن محمد (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی

۹۔ ترکی، عبدالحسن، اصول مذہب الامام احمد بن حنبل، مطبعۃ جامعۃ عین شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء

۱۰۔ جوہری، اسماعیل بن حماد (م ۳۹۳ھ)، الصحاح تاج اللغۃ و صحاح العربیۃ، دار العلم للملایین، بیروت لبنان ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء

۱۱۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر (م ۷۹۴ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقہ، دار الصفوۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، بالفردقۃ، کویت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۲۔ زیدان، عبدالکریم، المدخل للدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ، مکتبۃ القدس مؤسسۃ الرسالۃ بغداد عراق

۱۳۔ سلقینی، ابراہیم الدکتور، المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱

۱۴۔ شوکانی، محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، حققه د۔ شعبان محمد اسماعیل، دارالکتبی، قاهره مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۵۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المنخول من تعلیقات الاصول، حققة د۔ محمد حسن هیتو، دارالفکر، دمشق سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۱۶۔ غزالی، المستصفیٰ من علم الاصول، دار صادر ۱۳۲۲ھ

۱۷۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مترجم وحید الزمان، نعمانی کتب خانه، اردو بازار لاهور ۱۹۸۱ء

۱۸۔ مسلم بن الحجاج، شرح صحیح مسلم، شارح غلام رسول سعیدی، فرید بك سٹال اردو بازار لاهور ۱۹۹۱ء

فصل چہارم

اقوالِ صحابہؓ

مصادرِ فقہ اسلامی میں اقوال صحابہؓ کی حیثیت کا جائزہ لینے سے قبل اس امر کا تعین کرنا ضروری ہے کہ صحابی کسے کہتے ہیں اور دین اسلام میں صحابی کا مقام ومرتبہ کیا ہے۔ اس لیے کہ کوئی فرد جتنا زیادہ اہم اور صاحبِ مرتبہ ہوتا ہے اس کے قول کو اسی درجہ اہمیت حاصل ہوتی ہے۔

صحابی کی تعریف

مشہور محدث علامہ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۶ھ) نے صحابی کی یہ تعریف بیان فرمائی ہے:

''جس نے حالت ایمان میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور جو اسلام پر فوت ہوا''(۱)۔

علامہ ابن صلاحؒ (م ۶۴۳ھ) نے علمائے اصول فقہ کے ہاں صحابی کی یہ تعریف نقل کی ہے:

''جس کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ علم کی غرض سے طویل صحبت اور کثرتِ مجالس ثابت ہوں''(۲)۔

لیکن یہ تعریف تمام علمائے اصول کے نزدیک متفقہ نہیں ہے۔ اصولیین کا ایک گروہ محدثین کی طرح طویل صحبت کے بجائے مطلق صحبت کا قائل ہے اور وہ اکثر مجالس کی شرط بھی عائد نہیں کرتا(۳)۔

۱۔ الإصابة فی تمییز الصحابة ۱/۷

۲۔ ابن الصلاح، علوم الحدیث ص ۲۶۳

۳۔ العدة فی اصول الفقه ۳/۸۸ (۹/۹۸۸)۔ شرح مختصر الروضة ۲/۱۸۰، ۱۸۶۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۲/۱۳۱۔ ابن حزم، الإحکام فی اصول الأحکام ۵/۹۱۔ منتهی الوصول ص ۸۱۔ التمهید فی اصول الفقه ۳/۱۷۲

محدثین نے صحابی کے لیے محض ملاقات کی شرط لگائی ہے۔ ملاقات میں بیٹھنا، چلنا، لین دین و معاملہ کرنا، ایک کا دوسرے کے پاس پہنچنا خواہ اس سے بات کی ہو یا نہ کی ہو، ایک کا دوسرے کو دیکھنا خواہ یہ دیکھنا ارادتاً ہو یا اتفاق سے ہو، سب شامل ہیں (۱)۔

اصولیین کی عائد کردہ اتباع اور اخذِ علم کی شرط بھی غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ صحابی کے لیے حالتِ ایمان میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی شرط کافی ہے کیونکہ ایمان کے ساتھ اتباع اور اطاعتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا التزام ضروری ہے، ورنہ ایمان قبول نہیں ہوگا۔ صحابی ہونا تو ایمان لانے کے بعد کی بات ہے۔ جس شخص نے حالتِ ایمان میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی تو اس میں اتباع رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اخذِ علم کی غرض پائی جائے گی۔

لٰہذا محدثین نے صحابی کی جو تعریف کی ہے وہ لائق ترجیح ہے۔

مقامِ صحابہؓ

صحابہ کرامؓ وہ عظیم ہستیاں ہیں جنھوں نے سب سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت پر لبیک کہا اور ہر مشکل گھڑی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیا۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوتے ہوئے دیکھا اور دین کے احکام کو براہ راست آپ سے سیکھا۔ صحابہ کرامؓ اس سلسلے کی پہلی کڑی ہیں جس کے ذریعے قرآن وسنت کی شکل میں دین ہم تک پہنچا۔

قرآن مجید اور احادیث طیبہ دونوں میں متعدد مقامات پر صحابہ کرامؓ کی فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے، جس سے ان کا مقام و مرتبہ نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔

مہاجرین و انصار صحابہؓ کے بارے میں قرآن مجید میں ہے:

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ [التوبة ۹:۱۰۰]

اور مہاجرین و انصار جنہوں نے سب سے پہلے ایمان قبول کرنے میں سبقت کی

۱۔ نخبة الفكر مع حاشية لقط الدرر ص ۱۱۴

نیز وہ جو بعد میں راستبازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے، اللہ ان سے راضی ہوا
اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔

شرکائے غزوہ بدر کے بارے میں ایک حدیث قدسی (جس حدیث کے الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوں اور معنی ومفہوم اللہ تعالیٰ کا ہو) میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم [1]

جو چاہو کرو میں نے تمہیں بخش دیا ہے۔

حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر امتی قرنی ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم [2]

میری امت میں سب سے بہتر زمانہ میرا ہے، پھر ان کا جو اس کے بعد متصل ہوں گے، پھر ان کا جو اس کے بعد متصل ہوں گے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تسبّوا أصحابی فلو أن أحدكم أنفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه [3]

میرے صحابہؓ کو گالی مت دو اس لیے کہ اگر کوئی تم میں سے اُحد پہاڑ کے برابر سونا اللہ کی راہ میں خرچ کرے تو میرے صحابی کے ایک مد (کلو بھر وزن) یا آدھے مد کے ثواب کے برابر بھی نہیں پہنچ سکتا۔

ایک اور فرمانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

فمن احبّهم فبحبّی أحبّهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم [4]

۱۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین ۴/۱۲۴

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲/۳۷۷

۳۔ حوالہ بالا ۲/۳۸۶

۴۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۴/۷۹

جس نے ان (صحابہؓ) سے محبت کی اس نے میرے ساتھ محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی اور جس نے ان سے نفرت کی اس نے میرے ساتھ نفرت کی وجہ سے ان سے نفرت کی۔

تمام صحابہؓ عادل ہیں

علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ عادل ہیں، ان کے کردار و عدالت پر تنقید نہیں کی جائے گی [1]۔ دین میں ان کے مقام و مرتبہ کی وجہ سے ان کی ذات جرح و تعدیل کی زد سے باہر ہے۔ جرح و تعدیل اور تزکیہ میں پڑے بغیر تمام صحابہؓ کی روایات مقبول ہیں۔

اقوالِ صحابہؓ کی اقسام اور ان کی تشریعی حیثیت

صحابہ کرامؓ کے اقوال میں ان کی آراء، اجتہادات، فتاویٰ اور فیصلے وغیرہ سب شامل ہیں۔ اقوالِ صحابہؓ کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ پہلی قسم: حیاتِ نبوی میں قول

وہ قول جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بیان کیا گیا۔ اس قول کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمایا یا مسترد کر دیا۔ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کی اجتہادی رائے قبول نہیں فرمائی تو ایسی رائے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ لیکن اگر آپ نے اسے قبول فرما لیا تو یہ رائے حجت ہے اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں شمار ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے یمن کے چار آدمیوں کے ایک کنویں میں گر کر مرنے کے واقعہ میں ان کی دیتوں کا فیصلہ کیا۔ جب یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا ''علیؓ نے جو فیصلہ کیا وہ درست ہے'' [2]۔

۱۔ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ص۶۹، ۷۰۔ ابن الصلاح، علوم الحدیث ص ۲۹۴

۲۔ اعلام الموقعين عن رب العالمين ۲/ ۵۸

۲۔ دوسری قسم: رحلتِ نبوی کے بعد قول جو سنّت کے مطابق ہوا

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت کے بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلہ میں قرآن وسنت سے کوئی شرعی حکم نہ ملنے کی وجہ سے ذاتی اجتہاد پر کوئی فتویٰ دیا اور وہ فتویٰ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عین مطابق نکلا تو ایسا فتویٰ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم میں داخل ہے اور حجت ہے۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا جس کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور اس کا خاوند اس سے خلوتِ صحیحہ کیے بغیر انتقال کر گیا تھا۔ آپ نے فتویٰ دیا کہ اس عورت کو اپنے خاندان والی عورتوں کی طرح مہر مثل ملنا چاہیے۔ اس کا میراث میں حصہ ہے اور وہ چار ماہ دس دن عدت (خاوند کے انتقال کے بعد انتظار کی مقررہ مدت) گزارے گی۔ لوگوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت بروع بنت واثق کا ایسا ہی فیصلہ کیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس روز اتنے خوش نظر آتے تھے کہ اسلام قبول کرنے کے واقعہ کے علاوہ اتنے خوش پہلے کبھی نظر نہ آئے تھے[1]۔

۳۔ تیسری قسم: جس کی اضاف عہدِ نبوی کی طرف ہو

اقوال صحابہؓ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترکِ فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف ہو مثلاً ''ہم یہ کہتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود ہوتے تھے'' یا ''ہم ایسا کرتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود ہوتے تھے''۔

جیسے حضرت انس بن مالکؓ کا قول ہے ''ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے تو کوئی روزہ دار روزہ نہ رکھنے والوں کو اور نہ غیر روزہ دار روزہ والوں کو برا بھلا کہتا''[2]۔

یا جیسے حضرت ام عطیہؓ کا قول ہے ''ہم عورتوں کو جنازوں کے پیچھے جانے سے روکا گیا اور

۱۔ سنن نسائی، کتاب النکاح، باب اباحة النکاح بغیر صداق

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب لم یعب اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعضهم بعضا فی الصوم والافطار

جنازوں کے ساتھ جانا ہمارے لیے ضروری خیال نہیں کیا گیا''[1]۔

ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حجت ہیں۔

اگر کسی فعل یا ترکِ فعل کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی طرف نہیں ہے، مثلاً حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے ''جب ہم بلندی کی طرف چڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب ہم نیچے اترتے تو سبحان اللہ کہتے تھے''، ایسا قول واجب اِتباع نہیں ہے[2]۔

۴۔ چوتھی قسم: ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں

وہ اقوال جو ان مسائل سے متعلق ہوں جن کا شرعی حکم معلوم کرنے میں عقل کا دخل نہیں ہے، ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اقوال، ان کے اجتہادات اور ذاتی آراء پر مبنی نہیں ہیں بلکہ انہوں نے ان مسائل کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

مثلاً حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے[3] یا حضرت انسؓ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے[4]۔ ایسا قول شرعی حجت ہے[5]۔

۵۔ پانچویں قسم: جس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق ہو

پانچویں قسم اس قول کی ہے جس پر تمام صحابہ کرامؓ کا اتفاق پایا جائے۔ کسی قول پر تمام صحابہؓ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے۔ اجماعِ صحابہؓ تمام علماء کے نزدیک شرعی حجت ہے۔

بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوا اور وہ آج اسلامی قانون کا حصہ ہیں۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے دادی کے لیے میراث میں چھٹے حصے کا حکم نافذ فرمایا اور اس پر

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب اتباع النساء الجنائز ۱/۴۸۷

۲۔ اصول الفقہ ص ۳۴۹

۳۔ سنن الدارقطنی، کتاب النکاح، باب المہر ۳/۳۲۲

۴۔ حوالہ بالا، کتاب الحیض ۱/۲۰۹

۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۶۱، اصول الفقہ ص ۳۴۹

اجماعِ صحابہؓ ثابت ہے (۱)۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کی تجویز مانتے ہوئے شراب نوشی پر چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑوں کی سزا کا حکم جاری کیا۔ شراب نوشی پر اسی کوڑوں کی سزا پر اجماعِ صحابہؓ منعقد ہوا (۲)۔ سور کی چربی حرام ہونے پر صحابہؓ کے مابین اتفاق ہے (۳)۔ اس بات پر بھی اجماع ثابت ہے کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح نہیں ہوسکتا (۴)۔ اجماعِ صحابہؓ اس بات پر بھی ہے کہ وہ اراضی جس پر مسلمانوں نے جنگ اور فتح سے قبضہ کیا ہوا سے مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا (۵)۔

۶۔ چھٹی قسم: تفسیر اور اسبابِ نزول سے متعلق قول

اقوالِ صحابہؓ کی ایک قسم وہ ہے جو قرآنی آیات کی تفسیر اور ان آیات کے اسبابِ نزول سے متعلق ہے۔ سببِ نزول سے مراد وہ حالت یا واقعہ ہوتا ہے جس میں کوئی آیت نازل ہوئی۔ صحابی کے علاوہ کسی اور شخص نے عہدِ رسالت کو نہیں دیکھا، اس لیے کسی آیت کے سببِ نزول سے آگاہ صحابی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا۔ سببِ نزول کو بیان کرنے میں صحابی کی ذاتی رائے یا اجتہاد کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ نزولِ آیت کے وقت جو مخصوص حالات یا واقعات پیش آئے صحابہؓ نے ان کو بیان کر دیا۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوَا انفَضُّوٓا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا

[الجمعة ۶۲:۱۱]

اور جب انہوں نے تجارت اور کھیل تماشا ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے اور تمہیں کھڑا چھوڑ دیا۔

۱۔ سنن ابن ماجه، کتاب الفرائض، باب ميراث الجدة ۲/۳۵۴

۲۔ الموطا، کتاب الاشربة، باب ماجاء في حدالخمر ص ۶۱۲

۳۔ الوجيز في اصول الفقه ص ۲۳۴

۴۔ حوالہ بالا ص ۲۳۵

۵۔ اصول الفقه ص ۲۲۳

اس آیت کے سببِ نزول کے بارے میں حضرت جابرؓ کا قول ہے ''ایک بار ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے تو ملک شام سے اونٹوں کا ایک قافلہ غلّہ لادے ہوئے آیا۔ لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بارہ آدمی رہ گئے تو مندرجہ بالا آیت نازل ہوئی''(۱)۔

ایسے تمام تفسیری اقوال جن میں کسی آیت کا سببِ نزول بیان کیا گیا ہو، حجت ہیں۔

۷۔ ساتویں قسم: ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو

اقوالِ صحابہؓ میں سے ایک قسم وہ ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اور وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو، اس قول پر اجماعِ صحابہؓ ثابت نہ ہو۔ علماء کے مابین اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی حجت ہے یا نہیں۔

حجیت پر دلائل

جن علماء کے نزدیک ایسا قول شرعی حجت اور دلیل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے، ان میں سے مشہور علماء کے نام یہ ہیں: امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت، امام محمد بن الحسنؒ، علامہ اسحاق بن راہویہؒ، فخر الدین رازیؒ، علامہ بردعیؒ، علامہ کرخیؒ، علامہ شاطبیؒ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ۔ یہ علماء اپنے موقف کی حمایت میں جن دلائل کو بنیاد بناتے ہیں ان میں سے چند اہم درج ذیل ہیں:

قرآن مجید

۱۔ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ [آل عمران۳:۱۱۰]

دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت واصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب قول اللہ تعالی و اذا رأوا تجارۃ......۱/۲۷۵

اس آیت میں تمام امتوں پر صحابہ کرامؓ کو فضیلت دی گئی ہے۔ان کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ معروف کا حکم دیتے ہیں اور معروف و نیکی میں حکم ماننا واجب ہے۔

۲۔ وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا [البقرة ۲:۱۴۳]

اور اس طرح ہم نے تم کو امت وسط بنایا ہے تا کہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم پر گواہ ہو۔

اس آیت میں صحابہ کرامؓ کا عادل ہونا ثابت ہے[1]۔

چونکہ تمام صحابہ کرامؓ عدالت مطلقہ کے درجے پر فائز ہیں اس لیے ان کی اطاعت واجب ہے۔

۳۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَ مَنْ يَّعْتَصِمْ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ [آل عمران ۳:۱۰۱]

جو اللہ کا دامن مضبوطی کے ساتھ تھامے گا وہ ضرور راہِ راست پالے گا۔

صحابہ کرامؓ نے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کا دامن مضبوطی سے تھاما ہوا تھا اور وہ راہِ راست کی طرف ہدایت یافتہ تھے، اس لیے ان کا اتباع واجب ہے[2]۔

۴۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب کے بارے میں فرمایا:

وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوْا وَ كَانُوْا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُوْنَ [السجدة ۳۲:۲۴]

اور جب انہوں نے صبر کیا اور ہماری آیات پر یقین لاتے رہے تو ہم نے ان میں سے ایسے پیشوا پیدا کیے جو ہمارے حکم سے رہنمائی کرتے تھے۔

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۴/۷۴

۲۔ اعلام الموقعین ۴/۱۳۴

اس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب کے جس وصف کی تعریف کی گئی ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ اس کے زیادہ حق دار ہیں کیونکہ وہ تمام امتوں سے زیادہ کامل یقین رکھنے والے اور صابر تھے۔ لہٰذا صحابہ کرامؓ اس امت کی امامت کے زیادہ حق دار ہیں [1]۔

سنّت

۵۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أصحابی کالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم [2]

میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں تم نے ان میں سے جس کی بھی اقتداء کی، ہدایت حاصل کی۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی پیروی ہی میں ہدایت ہے۔

۶۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث میں فرمانِ نبوی ہے:

جب تمہیں کتاب اللہ میں سے ملے اس پر عمل (ضروری ہے)۔ تم میں سے کسی کے لیے کوئی عذر نہیں ہے کہ اسے ترک کرے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو میری سنّت جاریہ (پر عمل کرو)۔ اگر میری سنّت جاریہ میں سے نہ ملے تو میرے صحابہؓ نے جو کہا۔ بے شک میرے صحابہؓ آسمان میں ستاروں کی مانند ہیں۔ تم نے ان میں سے جس سے بھی جو کچھ لیا، تم نے ہدایت پائی اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لیے رحمت ہے [3]۔

۷۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے مروی ایک حدیث ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنی لا أدری ما قدر بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی وأشار إلی

۱۔ اعلام الموقعین ۴/۱۳۵

۲۔ جامع بیان العلم و فضلہ ۲/۹۲۵

۳۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۴۸

ابی بکر و عمر[1]

میں نہیں جانتا کہ میں تم میں کب تک رہوں۔ تم ان کی پیروی کرنا جو میرے بعد ہوں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرف اشارہ فرمایا۔

۸۔ حضرت عرباض بن ساریہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ستـرون من بعـدی اختـلافـا شـدیـدا فـعلیکم بسنّتی و سنّة الخلفآء الراشدین المهدیّین عضّوا علیها بالنوا جذ[2]

میرے بعد بہت جلد تم شدید اختلاف دیکھو گے۔ پس تم پر لازم ہے کہ میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو دانتوں کے ساتھ زور سے پکڑ لو۔

عقلی دلائل

۹۔ کسی مسئلہ پر قولِ صحابی میں مندرجہ ذیل وجوہ میں سے ایک وجہ ضرور پائی جائے گی[3]:

۱۔ صحابی نے وہ قول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

۲۔ صحابی نے وہ قول اس شخص سے سنا ہوگا جس نے وہ قول بذاتِ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو۔

۳۔ صحابی نے وہ بات قرآن کی کسی آیت سے سمجھی ہوگی جس کا مفہوم ہم پر پوشیدہ رہ گیا ہو۔

۴۔ وہ قول ایسا ہوگا جس پر علماء کی ایک بڑی تعداد کا اتفاق ہو مگر ہمارے پاس صرف انہی ایک صحابی کا قول پہنچا ہو۔

۵۔ صحابی کو شریعت کی لغت اور الفاظ کے مفہوم کا ہم سے زیادہ علم ہو، یا شرعی احکام کا

۱۔ سنن ابن ماجہ، کتاب السنة، باب فی فضائل اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم، فضل ابی بکر الصدیق ۱/۳۸

۲۔ حوالہ بالا، کتاب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدین المهدیین ۱/۳۸

۳۔ اعلام الموقعین ۴/۱۴۸

ایسے حالات وقرائن سے تعلق ہو جنہیں صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت میں رہ کر حاصل کیا ہو جو ہم نہ حاصل کر سکے اور نہ سیکھ اور سمجھ سکے۔

ان پانچ وجوہ کی بناء پر صحابی کا قول قابلِ اتباع ہے۔

۱۰۔ صحابی کے اجتہاد میں صحت کا امکان زیادہ اور غلطی کا امکان کم ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال زیادہ ہے کہ صحابی نے جو فتویٰ دیا ہے وہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

۱۱۔ صحابی کی رائے غیر صحابی سے قوی ہے۔ اگر صحابی کی رائے میں غلطی کا احتمال ہے تو اتنا ہی صحت کا احتمال ہے۔ لہٰذا جس طرح غلطی کے احتمال کے باوجود قیاس حجت ہے اسی طرح غلطی کے احتمال کے باوجود قولِ صحابی حجت ہے[1]۔

عدم حجیت پر دلائل

علماء کا دوسرا گروہ اس خیال کا حامی ہے کہ ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی قولِ صحابی شرعی حجت نہیں ہے، لہٰذا ان پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ موقف رکھنے والے علماء میں سے چند مشہور یہ ہیں: امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت، امام ابن حزمؒ، امام غزالیؒ، علامہ آمدیؒ، علامہ شوکانیؒ، بعض متاخرین حنفیہ مثلاً علامہ کرخیؒ اور بعض متاخرین مالکیہ وغیرہ۔

ان کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن مجید

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

[النساء ۴:۵۹]

پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملے میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف پھیر دو۔

۱۔ تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۷۹

مندرجہ بالا آیت واضح کرتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے باہمی تنازعات میں قرآن وسنت کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف رجوع کرنا لازم نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَاعْتَبِرُوْا یَا أُوْلِی الْاَبْصَارِ [الحشر ۵۹:۲]

اے اصحاب بصیرت! ہوش مندی اختیار کرو۔

یہ آیت اجتہاد کی ترغیب دیتی ہے۔ دلیل کے ساتھ کسی مسئلہ کے حکم کے استنباط کا نام اجتہاد ہے۔ مندرجہ بالا آیت قول صحابی کے قیاس پر مقدم ہونے کی نفی کرتی ہے [۱]۔

اِجماع

۳۔ یہ بات ثابت ہے کہ ایک صحابی کا دوسرے صحابی سے اختلاف کرنا جائز ہے [۲]۔ صحابہ کرامؓ نے متعدد مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا۔ انہوں نے اپنے اختلاف کا برملا اظہار بھی کیا۔ صحابہ کرامؓ میں دوسرے کے قول سے اختلاف کرنے کو کسی صحابی نے غلط قرار نہیں دیا تھا۔ علامہ آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا تھا کہ ایک مجتہد صحابی کا دوسرے مجتہد صحابی سے اختلاف رائے جائز ہے [۳]۔ اگر اقوالِ صحابہ شرعی طور پر لازم ہوتے تو ان کی مخالفت کسی کے لیے بھی جائز نہ ہوتی۔

تعاملِ تابعین

۴۔ تابعین (جنہوں نے حالتِ ایمان میں صحابہ کرامؓ کو دیکھا اور مسلمان ہی فوت ہوئے) کے طرزِ عمل سے بھی ایسی مثالیں مل جاتی ہیں کہ وہ اقوالِ صحابہ کو حجت نہیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے صحابہ کرامؓ کے اقوال کے خلاف بھی موقف اختیار کیا۔

۱۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۳۲
۲۔ حوالہ بالا ۴/۱۳۱
۳۔ حوالہ بالا ۴/۱۳۱

عقلی دلائل

۵۔ قولِ صحابی، ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہوتا ہے۔ اجتہاد صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔ اجتہاد صحابی کا ہو یا غیر صحابی کا، اس میں صواب اور خطا دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا ایک ایسی چیز جس میں غلطی کا امکان ہو، اسے قطعی دلیل کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۶۔ اگر اقوالِ صحابہؓ کو مطلق حجت تسلیم کرلیا جائے تو اس سے تناقض وتضاد پیدا ہوجاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے بعض نے دوسروں سے اختلاف کیا۔ بعض اوقات ایک ہی مسئلہ پر دو ہم مرتبہ صحابہؓ کے اختلافی اقوال نظر آتے ہیں۔ ان صورتوں میں اقوالِ صحابہؓ کو حجت تسلیم کرنے سے تناقض لازم آتا ہے۔

۷۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غرض ومنشا کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہ سمجھا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مفہوم اس مفہوم سے مختلف ہو جو صحابی نے سمجھا ہے۔

دلائل کا جائزہ

اقوالِ صحابہؓ کی حجیت کے منکرین نے قائلین کے دلائل کا تنقیدی جائزہ لیا ہے جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں درج ہے۔ اس کا خلاصہ حسبِ ذیل بیان کیا جاتا ہے:

اقوال صحابہؓ کی حجیت پر جو آیاتِ قرآنی پیش کی گئی ہیں ان میں صحابہ کرامؓ کی فضیلت کا تو پتہ چلتا ہے لیکن ان کے اقوال کی حجیت کا ثبوت نہیں ملتا۔ ان آیات میں کوئی ایسا صیغہ استعمال نہیں ہوا جو شارع کا یہ منشاء ظاہر کرے کہ صحابی کے قول پر عمل واجب ہے۔

قائلین نے جن احادیث کا سہارا لیا ہے ان میں سے بعض احادیث کے اسناد (ان راویوں کے ناموں کا سلسلہ جن کی وساطت سے احادیث ہم تک پہنچی ہیں) پر تنقید سے اگر صرف نظر بھی کرلیا جائے تو ان احادیث میں صحابہ کرامؓ کی تعریف کی گئی ہے جن سے وہ قابل تقلید تو ثابت ہوتے ہیں لیکن ان کا ہر قول وفعل شرعاً واجب اتباع نہیں ٹھہرتا۔

خلفائے راشدین کے بارے میں احادیث سے اگر کوئی استدلال کیا جاسکتا ہے تو صرف یہ کہ وہ لائق اقتداء و پیروی ہیں۔ ان سے یہ مطلب نہیں نکالا جاسکتا کہ ان کے اقوال دین میں لازمی حجت ہیں۔ ہمیں ان کے ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء کو قرآن و سنت کی طرح شرعی حجت ماننے کا کہیں بھی پابند نہیں بنایا گیا[1]۔

ایسی احادیث صرف خلفائے راشدین ہی کے بارے میں نہیں ہیں بلکہ دیگر صحابہ کرامؓ کے بارے میں بھی آئی ہیں جن سے ان کی فضیلت اور قدر و منزلت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابی بن کعبؓ کو سب سے زیادہ اچھا قرآن پڑھنے والا، حضرت معاذ بن جبلؓ کو حلال و حرام کے بارے میں سب سے زیادہ جاننے والا اور حضرت ابو عبیدہؓ کو امت کا امین کہا گیا[2]۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز پر وہ راضی ہوئے، میں بھی اپنی امت کے لیے اسی چیز پر راضی ہوا[3]۔ حضرت عائشہؓ کے بارے میں فرمایا کہ ان کی فضیلت و بزرگی تمام عورتوں پر ایسے ہے جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر ہے[4]۔ ثرید شوربہ میں بھگوئی ہوئی روٹی کو کہتے ہیں۔

اقوال صحابہؓ کی یہ قسم جس میں صحابی اپنے قول میں اکیلا ہو، اس کی حجیت کا انکار کرنے والوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے کہ اقوال صحابہؓ کی اہمیت کو نظر انداز یا انہیں مسترد کر دیا گیا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا قرآن و سنت پر عمل کرنے کی طرح لازم نہیں ہے۔

اقوالِ صحابہؓ میں ترجیح کا اصول

بعض مسائل ایسے ہیں جن میں صحابہ کرامؓ کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔ مثلاً رضاعت (ماں کا بچہ کو دودھ پلانا) کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ رائے ہے کہ رضاعت وہی

۱۔ ارشاد الفحول ص ۸۳

۲۔ معرفة علوم الحديث ص ۱۱۴

۳۔ ارشاد الفحول ص ۸۳

۴۔ صحيح بخاری، كتاب الانبياء، باب فضل عائشةؓ ۴۲۱/۲

ہے جو دو سال کے اندر ہو، اس کے بعد رضاعت ثابت نہیں ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ کے نزدیک دو سال سے بڑی عمر کے فرد کو دودھ پلانے سے بھی رضاعت ثابت ہو جائے گی (۱)۔

اگر کسی مسئلہ پر صحابہ کرامؓ کے مختلف اقوال میں سے کسی کو اختیار کرنا مقصود ہو تو پھر ان اقوال کے مابین ترجیح کا اصول اپنایا جائے گا۔ ترجیح کا تعین کرتے وقت یہ دیکھا جائے گا کہ کون سا قول قرآن وسنت کے زیادہ قریب ہے۔ اس کے علاوہ صحابہؓ کی فضیلت، اسلام میں ان کی سبقت اور فقہی فہم وادراک وغیرہ کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اقوال میں ترجیح کا مطلب صحابہ کرامؓ کی ذات و کردار پر تنقید و تنقیص ہرگز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کا موقف تھا کہ صحابہ کرامؓ میں سے خلفائے راشدینؓ اور ان میں سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال راجح ہیں (۲)۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا: اگر صحابہ کرامؓ میں سے دو صحابہؓ کسی چیز پر مختلف اقوال رکھتے ہوں تو میں ان دونوں میں سے جس کا قول قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہوا، اسے لے لوں گا کیونکہ اس قول کے ساتھ قرآن وسنت جیسی قوی چیز ہے۔ اگر ان دونوں اقوال میں سے کسی کے پاس کوئی ایسی دلیل نہ ہو تو پھر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے اقوال کو ہمارے نزدیک ترجیح دی جائے گی (۳)۔

حافظ ابن قیم جوزیؒ نے فرمایا: اگر کسی صحابی کے قول سے اختلاف اس صحابی سے زیادہ عالم نے کیا مثلاً خلفائے راشدینؓ نے، یا ان میں سے کسی ایک نے یا ان کے علاوہ کسی اور صحابی نے، تو صحیح یہ ہے کہ جس بات پر خلفائے راشدینؓ ہوں، وہ راجح ہے۔ اگر چاروں میں سے اکثریت کسی بات پر متفق ہو تو اکثریت رکھنے والا قول زیادہ درست ہے۔ اگر کسی مسئلہ پر خلفائے راشدینؓ دو دو گروہوں میں بٹ جائیں تو اس گروہ کا قول راجح ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہوں۔ اگر

۱۔ الموطا، کتاب الرضاع، باب رضاعة الکبیر، باب ماجاء فی الرضاعة بعد الکبر ص ۴۳۲، ۴۳۵

۲۔ المستصفی من علم الاصول ۱۵۹/۲

۳۔ اعلام الموقعین ۱۲۲/۴

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ میں اختلاف ہوتو پھر حضرت ابوبکرؓ کے قول کو ترجیح حاصل ہے [۱]۔

۸۔ آٹھویں قسم: جس قول سے رجوع ثابت ہو

وہ قول جس سے صحابی کا رجوع ثابت ہو، ایسے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کا ایک قول تھا کہ جو شخص طلوع صبح تک جنابت کی حالت میں رہا اس کا روزہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں انہوں نے ایک معتبر سند ملنے پر اپنے اس قول سے رجوع کرلیا [۲]۔

۹۔ نویں قسم: قرآن وسنّت کے خلاف قول

اقوالِ صحابہؓ میں سے ایک قسم وہ قول ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہو اور قرآن وسنت کے خلاف ہو تو ایسے قول کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قرآن و سنت کے خلاف کسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ایسے اقوال نہ تو حجت ہیں اور نہ قابلِ تقلید، بلکہ قرآن وسنت کے مقابلے میں واجبِ ترک ہیں۔

صحابہ کرامؓ کسی مسئلہ پر اپنی ذاتی رائے دینے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے۔ ان سے یہ امر بعید تھا کہ وہ علم رکھنے کے باوجود قرآن وسنت کے خلاف کسی فعل یا قول کا اظہار کریں۔ اگر کبھی کبھار لاعلمی میں ایسا ہو جاتا تو جیسے ہی انہیں پتہ چلتا کہ ان کا کوئی قول یا فعل قرآن وسنت کے کسی حکم کے خلاف ہے تو وہ اس سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

اقوالِ صحابہؓ کی مندرجہ بالا نو ممکنہ اقسام بیان کی گئی ہیں۔ پہلی چھ اقسام متفقہ طور پر حجت ہیں اور آخری دو کی عدم حجیت پر اتفاق ہے۔ صرف ایک یعنی ساتویں قسم کی حجیت یا عدم حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

۱۔　اعلام الموقعین ۴/۱۱۹

۲۔　الموطا، کتاب الصیام، باب ماجاء فی صیام الذی یصبح جنبا ص ۲۰۹۔۲۱۰

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحكام فی اصول الأحكام، دارالکتب العلمیة. بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابن حاجب، جمال الدین ابوعمرو عثمان بن عمرو (م ۶۴۶ھ)، منتهى الوصول والأمل فی علمی الاصول والجدل

۳۔ ابن حجر (م ۸۵۶ھ)، الإصابة فی تمییز الصحابة، دار صادر

۴۔ ابن حجر، نخبة الفكر مع حاشية لقط الدرد

۵۔ ابن حزم، ابومحمد علی بن حزم (م ۴۵۶ھ) الإحكام فی اصول الأحكام، ضیاء السنة ادارة الترجمة والتالیف، فیصل آباد پاکستان ۱۴۰۴ھ

۶۔ ابن الصلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (م ۶۴۳ھ)، علوم الحدیث، دارالفکر دمشق ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۳ء

۷۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن سلام (م ۴۶۳ھ)، جامع بیان العلم و فضله، دار ابن الجوزی، المملكة العربیة السعودیة ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۸۔ ابن قیم، شمس الدین محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، مکتبة الکلیات الازهریة مصر ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۹۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور

۱۰۔ ابویعلی، محمد بن الحسین الفراء، (م ۴۵۸ھ) العدة فی اصول الفقه، الریاض

۱۱۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ھ) الكفاية فی علم الرواية، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان

۱۲۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور

۱۹۷۹ء

۱۳۔ بردیسی، زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة النشر والتوازیع ۲ شارع سیف الدین المهرانی ۱۹۸۳ء

۱۴۔ زنجانی، شہاب الدین محمود بن احمد، تخریج الفروع علی الا صول، مؤسسة الرسالة ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۱۵۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، اردو ترجمہ جامع الاصول، مطبع مجتبائی لاہور

۱۶۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، شرح بقلم عبدالله دراز، المکتبة التجاریة الکبریٰ بأول شارع محمد علی بمصر ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء

۱۷۔ شوکانی، محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، حققه د شعبان محمد اسماعیل، دارالکتبی، قاهرة مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۸۔ طوفی، نجم الدین ابی الربیع سلیمان بن عبدالقوی (م ۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضة، تحقیق عبداللہ بن الحسن ترکی، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۹ء

۱۹۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفیٰ من علم الاصول، دار صادر ۱۳۲۲ھ

۲۰۔ نسائی، ابوعبدالرحمٰن، سنن النسائی، مکتبة التربیة العربی للدول الخلیج ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء

۲۱۔ حاکم نیشاپوری، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ (م ۴۰۵ھ)، معرفة علوم الحدیث، منشورات المکتب التجاری للطباعة والتوزیع والنشر بیروت ۱۹۷۷ء

۲۲۔ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، الموطا، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور

فصل پنجم

استصلاح

تعریف

استصلاح کا لغوی معنی مصلحت چاہنا ہے۔ علمائے اصول نے مصلحت کی یہ تعریف کی ہے:
کسی منفعت کا حصول یا کسی نقصان کو دور کرنا مصلحت کہلاتا ہے[1]۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے مصلحت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: مصلحت بنیادی طور پر حصولِ منفعت یا نقصان کو دور کرنے سے عبارت ہے۔ بلاشبہ حصولِ منفعت اور دفعِ مضرت مقاصدِ خلق میں سے ہے اور انسانوں کی بہتری و اصلاح اسی میں ہے کہ یہ مقاصد حاصل ہوں۔ مصلحت سے ہماری مراد یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد کا تحفظ کیا جائے۔ انسانوں سے متعلق شریعت کے پانچ مقاصد ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کا تحفظ کیا جائے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جس سے ان پانچ اصولوں کا تحفظ ہو وہ مصلحت ہے اور جس سے ان اصولوں کو نقصان پہنچے وہ مفسدہ ہے۔ ایسے مفسدہ کو دور کرنا مصلحت کہلاتا ہے[2]۔

اقسامِ استصلاح بلحاظِ اعتبار

کسی چیز کا ذاتی طور پر مصلحت اور منفعت میں ہونا کافی نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جس چیز کو مصلحت کہا جارہا ہے وہ درحقیقت مفسدہ ہو اور جسے مفسدہ باور کیا جارہا ہے اس میں منفعت پنہاں ہو۔

۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۲۰۴/۳۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامیۃ ص ۱۵۸۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۷۳

۲۔ المستصفی من علم الاصول ۲۸۶/۱۔۲۸۷

مثلاً شراب اور دیگر مسکرات میں انہیں استعمال کرنے والے شخص کے لیے لذت موجود ہے لیکن یہ عقل انسانی کے لیے مضر ہے۔ یا یہ کہ جہاد فی سبیل اللہ میں انسان کی جان و مال ضائع ہونے کا مفسدہ پایا جاتا ہے لیکن اس پر امت مسلمہ کی زندگی اور مستقبل کا انحصار ہے۔ کسی چیز کی منفعت یا مضرت متعین کرنے کے لیے صرف عقلی پیمانہ کافی نہیں بلکہ یہ دیکھا جانا ضروری ہے کہ شارع کے نزدیک اس چیز کی کیا حیثیت ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء وارادہ اس چیز کو مصلحت قرار دیتا ہے یا نہیں۔

شریعت اسلامیہ میں معتبر ہونے کے لحاظ سے مصالح کی تین اقسام ہیں:

۱۔ مصالح معتبرۃ

۲۔ مصالح ملغاۃ

۳۔ مصالح مرسلہ

مصالح معتبرۃ

یہ وہ مصالح ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور جن کے حصول کے لیے اس نے احکام وضع کیے ہیں۔ ایسے مصالح حجت ہیں اور قانون سازی میں بطور دلیل تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مثلاً دین کی حفاظت کے لیے تبلیغ اور جہاد فرض کیے گئے۔

تبلیغ کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ [آل عمران ۳:۱۰۴]

تم میں کچھ لوگ تو ایسے ضرور ہی ہونے چاہئیں جو نیکی کی طرف بلائیں اور بھلائی کا حکم دیں اور برائیوں سے روکتے رہیں۔ جو لوگ یہ کام کریں گے وہی فلاح پائیں گے۔

جہاد کی فرضیت کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ

[البقرة ۲:۱۹۳]

تم ان سے لڑتے رہو، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے۔

مال کی حفاظت کے لیے، دوسروں کا مال باطل طریقوں سے حاصل کرنا حرام قرار دیا گیا۔

وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ [البقرة ۲:۱۸۸]

اور تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کا مال ناروا طریقے سے نہ کھاؤ۔

مصالح ملغاۃ

باطل مصالح وہ ہیں جن کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا اور انہیں لغو قرار دیا ہے۔ قرآن یا سنت کی کوئی نص انہیں باطل قرار دیتی ہے۔ ان مصالح پر بالا تفاق قانون سازی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

مثلاً خودکشی کے فعل میں شفایابی سے مایوس اور طویل مرض سے تنگ مریض کے لیے یہ مصلحت ہے کہ اسے مرض اور درد سے نجات مل جاتی ہے، لیکن شریعت اسلامیہ نے ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں کیا اور اسے باطل قرار دیا ہے۔ شریعت اسلامیہ میں خودکشی حرام ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن شرب سمّا فقتل نفسه فهو يتحسّاه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن تردّى من جبل فقتل نفسه فهو يتردّى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا (۱)

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم قتل الانسان نفسه...... ۱/۲۰۹

جو شخص کسی ہتھیار سے خودکشی کرے تو جہنم میں وہ ہتھیار اس شخص کے ہاتھ میں ہوگا اور اس ہتھیار سے جہنم میں وہ شخص خود کو ہمیشہ گھائل کرتا رہے گا۔ اور جو شخص زہر سے خودکشی کرے گا وہ جہنم میں ہمیشہ زہر کھاتا رہے گا اور جو شخص پہاڑ سے گر کر خودکشی کرے گا وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ گرتا رہے گا۔

سود کے ذریعہ مال میں اضافہ کرنا بظاہر صاحبِ مال کی مصلحت ہے، لیکن یہ مصلحت باطل ہے کیونکہ یہ نص قرآنی کے خلاف ہے۔

وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا [البقرة ۲:۲۷۵]

اور اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

اگر کوئی یہ کہے کہ عورت کی اس میں مصلحت ہے کہ اسے وراثت میں مرد کے برابر حصہ ملے تو یہ باطل مصلحت ہے۔ قرآن کے قانونِ میراث کے مطابق مرد کو عورت سے دوگنا حصہ ملے گا۔

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ [النساء ۴:۱۱]

مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔

مصالح مرسلہ

مصالح کی تیسری قسم وہ ہے جن کے معتبر یا باطل ہونے کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی شارع نے نہ تو ان مصالح کا اعتبار کرنے کا حکم دیا ہو اور نہ ہی انہیں باطل قرار دیا ہو بلکہ سکوت اختیار کیا ہو۔ البتہ ان مصالح میں کوئی ایسا وصف پایا جاتا ہے جس کی بناء پر ایسے حکم کا استنباط ہو جائے جو حصول منفعت اور دفع مضرت کا باعث بنے اور عقل ان مصالح کو قبول کرتی ہو۔ مصالح کی اس تیسری قسم کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے۔

ان مصالح کو مرسلہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ کسی خاص نص سے مقید نہیں ہوتے بلکہ مطلق ہوتے ہیں۔ ان کا اعتبار کرنے یا انہیں باطل قرار دینے کے لیے شریعت سے کوئی قطعی حکم نہیں ملتا بلکہ شریعت کے عام اصول اور قواعد کلیہ کی روشنی میں ان کے اعتبار کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ جب مصلحت

عامہ سے تعلق رکھنے والے کسی مسئلہ کا حکم جاننے کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو مصلحت عامہ ہی کو دلیل قرار دیتے ہوئے ایسا حکم نافذ کر دیا جاتا ہے جو مصلحت عامہ کے ساتھ ساتھ منشائے شریعت کے بھی موافق ہوتا ہے۔ جس مصلحت کو حکم کی دلیل بنایا جاتا ہے اس کے اعتبار کے لیے اگر شریعت میں کوئی نص نہیں ہوتی تو شریعت کا کوئی منصوص حکم اس مصلحت کو باطل بھی قرار نہیں دیتا۔ اس مصلحت کو شریعت کے مجموعی مزاج اور فلاحِ عامہ کے قریب تر لا کر حکم لگایا جاتا ہے۔

احکام عبادات اور مصالح مرسلہ

عبادات مثلاً نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج وغیرہ میں مصلحت مرسلہ کو حجت قرار نہیں دیا جاتا۔ احکامِ تعبُّدیہ کے نفع ونقصان کی مصلحتوں اور مضرتوں کے ادراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے، ان احکام کو جوں کا توں تسلیم کرنا ہوگا۔ معبودِ حقیقی اور پیغمبر برحق صلی اللہ علیہ وسلم دونوں نے عبادات کی جو مقداریں اور طریقہ بتلایا ہے اس پر من وعن عمل کرنا ہوگا، کسی مصلحت کے تحت احکام عبادات میں تغیر وتبدل کرنا جائز نہیں ہے۔ احکام تعبُّدیہ کا ماٰخذ وحی ہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ان احکام میں مصلحت مرسلہ حجت اور شرعی دلیل نہیں ہے۔

احکامِ معاملات اور مصالح مرسلہ

وہ احکام جن کا تعلق انسانوں کے باہمی معاملات سے ہے ان میں اجتہاد کی وسیع گنجائش ہوتی ہے اور عقل ان کے نفع ونقصان کا ادراک کر سکتی ہے۔ فقہاء نے احکامِ معاملات میں مصالح مرسلہ سے کام لیا ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ) نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے اور استنباطِ احکام میں اس کے استعمال میں کثرت سے کام لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصالح مرسلہ کا اصول امام مالکؒ سے منسوب ہے۔

مصالح مرسلہ کو شرعی حجت قرار دینے والوں کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن

۱۔ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالِمِيْنَ [الانبیاء ۲۱:۱۰۷]

اور ہم نے آپ کو دنیا والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رحمت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے۔

۲۔ يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرۃ ۲:۱۸۵]

اللہ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

۳۔ شریعت نے انسان کے حق میں نرمی اختیار کرتے ہوئے اضطراری حالت میں حرام اشیاء مباح قرار دی ہیں۔

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ [المائدۃ ۵:۳]

البتہ جو کوئی بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

۴۔ شریعت اسلامیہ دلوں کے امراض کی شفاء، رہنمائی اور رحمت ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ وَ هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ [یونس ۱۰:۵۷]

لوگو، تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے نصیحت آ گئی ہے، یہ وہ چیز ہے جو دلوں کے امراض کی شفا ہے اور جو اسے قبول کرلیں ان کے لیے رہنمائی اور رحمت ہے۔

۵۔ شارع کا یہ منشاء نہیں ہے کہ لوگوں کی زندگیاں مشقت اور تنگی سے دو چار ہوں۔ فرمانِ الٰہی ہے:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ [المائدة ۵:۶]

اللہ تم پر زندگی کو تنگ کرنا نہیں چاہتا۔

اگر ہم استنباطِ احکام کا انحصار صرف انہی مصلحتوں تک محدود رکھیں جن کا نصوصِ شریعت نے اعتبار کیا ہے تو نئے احوال و مسائل میں لوگوں کے بے شمار مصالح ضائع ہو جائیں گے اور ان کی زندگیوں میں تنگی واقع ہو جائے گی جو کہ منشائے شریعت کے خلاف ہے۔

سنت

۶۔ عن اناس من اهل حمص من اصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا أراد أن يبعث معاذاً الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لک قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فإن لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد فى سنة رسول الله قال اجتهد برأيى ولا الو فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره فقال الحمد لله الذى و فق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله[1]

اہلِ حمص میں سے حضرت معاذ بن جبلؓ کے کئی اصحاب سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں بطور گورنر یمن بھیجنے کا اردہ فرمایا تو آپ نے پوچھا: جب تمہارے پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: رسول اللہ صلی

۱۔ سنن ابی داؤد، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرای فى القضاء، ۹۴/۳

اللہ علیہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر تم سنّتِ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں بھی نہ پاؤ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کا سینہ تھپکا اور فرمایا: سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) راضی اور خوش ہے۔

اس روایت میں غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مصلحت کا اتباع کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

تعاملِ صحابہؓ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرامؓ نے متعدد نئے مسائل میں مصالح عامہ کا اعتبار کرتے ہوئے احکام کا استنباط کیا، جن میں سے چند بطور مثال ذیل میں درج ہیں (۱):

۷۔ حضرت ابوبکرؓ کے دورِ خلافت میں قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا تھا اور نہ ہی ایسا کرنے کی نصیحت فرمائی تھی۔ لیکن مصلحتِ اُمت کی خاطر قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا۔ اس سے قبل قرآن مجید مختلف حصوں کی شکل میں موجود تھا۔

۸۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی، حالانکہ وہ کلمہ گو تھے۔

۹۔ حضرت عمرؓ کے دورِ حکومت میں دورانِ قحط چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط کر دی گئی تھی، حالانکہ یہ سزا حد ہے اور نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔

۱۔ المستصفٰی من علم الاصول ۳۰۵/۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۲۱۳/۳۔ المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۰۳۔ الإعتصام ۱۲۰/۲۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامیۃ ص ۱۵۸۔ مالک حیاتہ و عصرہ. آراؤہ و فقہ ص ۳۳۵۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۴۲۱

۱۰۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں توسیع مسجد نبوی کی کے لیے ملحقہ عمارتوں کو منہدم کر دیا گیا۔

۱۱۔ حضرت عثمانؓ نے خاوند کی طرف سے مرض الموت (وہ بیماری جس میں آدمی کا انتقال ہو جائے) میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی خاطر طلاق دینے پر بیوی کو وراثت میں حصہ دینے کا حکم دیا۔

۱۲۔ کاریگروں کے پاس اگر لوگوں کی چیزیں ضائع ہو جائیں تو ان سے چیزوں کے معاوضہ کی ادائیگی لوگوں کو دلوانے پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ لوگوں کے لیے یہی مناسب ہے۔ حالانکہ کاریگروں کے پاس یہ چیزیں لوگوں کی امانت کے طور پر ہوتی ہیں اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضہ کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی، لیکن مصلحت عامہ کی خاطر یہ لازم قرار دیا گیا۔

عقلی دلائل

۱۳۔ یہ بات شریعت اسلامیہ کے محاسن میں سے ہے کہ اس نے تمام مصالح کے اعتبار یا عدم اعتبار کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا، بلکہ بعض مصالح کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ زمان و مکان کے تغیر سے مصالح کی جزئیات بھی تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ شریعت نے تمام مصالح کی جزئیات کے لیے الگ الگ احکام نہیں دیئے۔ اس لیے جب کبھی کوئی ایسی مصلحت سامنے آئے جس کے حکم پر قرآن وسنت نے سکوت اختیار کیا ہو اور وہ مصلحت شریعت کے مجموعی مزاج اور بنیادی مصالح کی رعایت کے موافق ہو تو اس مصلحت کو اختیار کرنا جائز ہے۔ اس صورت میں اس مصلحت ہی کو دلیل بنا کر حکم نافذ کر دیا جائے گا۔

۱۴۔ مصالح مرسلہ کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا مصالح ملغاۃ کے ساتھ الحاق سے افضل ہے۔ شریعت بنیادی طور پر انسانوں کو احکام کا مکلف بناتے وقت ان کے مصالح کا لحاظ رکھتی ہے۔ اس لیے مصالح مرسلہ کو مصالح ملغاۃ سے منسلک کر کے انہیں باطل قرار دے دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کی عدم حجیت کے دلائل

علماء کا ایک گروہ جن میں احناف، شوافع، جعفری اور ظاہری شامل ہیں، مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم نہیں کرتا، اگرچہ احناف نے استحسان کے ذریعے اور شوافع نے قیاس کے ذریعے وہی مقاصد حاصل کیے ہیں جو مصالح مرسلہ کے پیش نظر ہیں۔ بہرحال ان علماء کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں (۱):

۱۔ شریعت کے احکام بندوں کی تمام مصلحتوں کو پورا کرتے ہیں۔ شارع نے بندوں کی کسی مصلحت کو چھوڑا نہیں ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى [القيامة ۳۶:۷۵]

کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے جو دین عطا فرمایا ہے اس میں بندوں کے لیے کوئی تنگی اور تکلیف نہیں ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۷۸:۲۲]

اور اس (اللہ) نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔

۳۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ کی لائی ہوئی شریعت مکمل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا [المائدة ۳:۵]

آج میں نے تمہارا دین تمہارے لیے مکمل کر دیا ہے اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی

۱۔ آمدی، الاحکام فی اصول الأحکام ۲۱۶/۴۔ ابن حزم، حیاته و عصره آراؤه و فقهه ص ۴۹۸ الإعتصام ۱۱/۲ اومابعد ۱۱۱/۲، ومابعد۔ اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۴۱۴۔ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ۲۶۴/۲۔ المنخول من تعليقات الاصول ص ۳۵۵۔ اصول الفقه ص ۳۲۹۔ اصول الفقه الاسلامی ص ۲۱۰

ہے اور تمہارے لیے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے۔

لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اور تکمیلِ دین کے بعد نئی شرع کیسے ہوسکتی ہے۔

۴۔ مصلحت اختیار کرنے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد فوت ہوجاتا ہے۔ احکام کی معرفت کے لیے عقل کو کافی سمجھا جائے گا۔ عقل جس چیز کو حسن یا قبیح قرار دے گی اسے اختیار یا ترک کرلیا جائے گا۔

۵۔ صحابہ کرامؓ ہماری نسبت احکامِ شریعت کے اسرار و رموز سے زیادہ واقف تھے۔ شائد انہوں نے شریعت کے منشاء و مزاج کو جان لیا ہو جس کی بناء پر مصالح مرسلہ کو بھی شریعت میں داخل کرکے احکام کا استنباط کیا ہو۔

۶۔ مصالح مرسلہ اختیار کرنے سے دنیا پرست اور نفس پرست حکمرانوں اور قاضیوں کو اپنی خواہشات کے مطابق کام کرنے کی آزادی حاصل ہوجائے گی۔

۷۔ مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل قرار دینے سے عالم اور عامی برابر ہوجائیں گے، کیونکہ پھر ہر شخص اپنی حاجت اور موقع کی مناسبت سے مصلحت کا تعین کرے گا۔

۸۔ مصالح مرسلہ کو اگر مصالح معتبرۃ سے ملحق کیا جاسکتا ہے تو پھر انہیں مصالح باطلہ میں شمار کرنے کا بھی احتمال موجود ہے۔ اس احتمال کی وجہ سے مصالح مرسلہ کو شرعی حجت قرار دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کا انکار کرنے والوں نے جو اعتراضات کیے ہیں ان میں اکثر کا تعلق مصالح مرسلہ پر عمل کرنے میں احتیاط کے پہلو سے ہے، جبکہ مصالح مرسلہ کو حجت قرار دینے والوں نے اس پر عمل کرنے کے لیے جو شرائط عائد کی ہیں ان کی موجودگی میں وہ تمام خدشات دور ہوجاتے ہیں جن کا اظہار منکرین نے اپنے اعتراضات میں کیا ہے۔

مصالح مرسلہ پر عمل کی شرائط

مصالح مرسلہ کو حجت ماننے والوں نے اس پر عمل کرنے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط عائد

کی ہیں [۱]:

۱۔ زیرِ غور مصلحت مرسلہ اور شریعت کے مقصد و مزاج کے درمیان ایسی ملائمت و مناسبت ہو کہ اس مصلحت کو اختیار کرنے سے شریعت کے کسی قطعی اصول کی نفی نہ ہو، بلکہ وہ مصلحت ان مصالح سے متفق ہو جن کا حصول و قیام، شریعت کے مقاصد میں شامل ہے۔ زیرِ غور مصلحت شریعت سے نامانوس اور بہت دور نہ ہو۔

۲۔ مصلحت اپنی ذات میں معقول اور قابلِ فہم ہو۔ اگر اہل عقل کے سامنے اسے پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول کر لیں۔

۳۔ اس مصلحت پر عمل کرنا ضروری ہو اور اسے اختیار کرنے سے نقصان اور حرج دور ہوتے ہوں۔ اگر اس مصلحت کو اختیار نہ کیا جائے تو لوگ مشقت اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہوں۔

۴۔ مصلحت مرسلہ میں عام انسانوں کا فائدہ ہوتا ہے۔ خاص فرد یا خاص طبقہ اور گروہ کے فائدہ کی خاطر مصلحت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ عام مصلحت کو خاص مصلحت پر مقدم کیا جائے گا۔

۵۔ مصلحت مرسلہ پر عمل کرنے سے دو نقصانات میں سے زیادہ بڑا نقصان دور ہونا لازم آتا ہو۔

امام غزالیؒ اور مصالح مرسلہ پر عمل کی شرائط

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کے نزدیک مصالح مرسلہ پر عمل صرف تین صورتوں میں ہوسکتا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مصلحت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا [۲]:

۱۔ ضروری: مصلحت مرسلہ پر عمل کرنا ضروری ہو۔ صرف وہی مصلحت ضروری ہوگی جس کا

۱۔ ارشاد الفحول ۲/۲۶۵۔ الإعتصام ۲/۱۲۹۔ مالک حیاته و عصره، آراؤه و فقهه ص ۳۳۸

۲۔ المستصفی من علم الاصول ۱/۲۹۴۔ المنخول من تعلیقات الاصول ص ۳۵۹۔ الإعتصام ۲/۱۱۱

تعلق ضروریات خمسہ یعنی حفظِ دین، حفظِ جان، حفظِ عقل، حفظِ نسل اور حفظِ مال سے ہو۔ اگر کوئی مصلحت ان پانچوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد ضروریات سے متعلق ہوگی تو اسے اختیار کیا جائے گا، خواہ اس کی تائید میں قرآن وسنت سے کوئی صریح نص نہ ملے۔

۲۔ **قطعی:** دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قطعی ہو یعنی وہ مصلحت حاصل کرنا یقینی ہو۔ محض گمان کی بنیاد پر مصلحت کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ **کلّی:** وہ مصلحت کلّی اور عمومی ہو، یعنی اس پر عمل کرنے سے عوام الناس کا فائدہ ہو۔ کسی خاص فرد، طبقے یا گروہ کے فائدہ سے اس مصلحت کا تعلق نہ ہو۔

امام غزالیؒ مندرجہ بالا شرائط کے تحت مصلحت مرسلہ پر عمل کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہیں کہ اگر دشمنان اسلام کسی مسلمان قیدی کو اسلامی فوج کے خلاف اپنے سامنے بطور ڈھال کھڑا کر کے مسلمانوں سے جنگ کریں، مسلمانوں کی فوج اس مسلمان قیدی کی وجہ سے دشمنوں پر حملہ نہ کر سکے تو اس صورت میں مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسلمان قیدی کی جان کی پرواہ کیے بغیر دشمن پر حملہ کر دیا جائے خواہ اس حملہ سے مسلمان قیدی مارا جائے، اگرچہ اس نے کوئی جرم وگناہ نہیں کیا اور اس حالت میں اس کے قتل کے جواز کے لیے کوئی صریح حکمِ شرعی بھی نہیں ہے۔

یہ مثال امام غزالیؒ کی مذکورہ بالا تینوں شرائط پر پورا اترتی ہے۔ اس مثال میں اختیار کی گئی مصلحت ضروری ہے، یعنی اگر ایسا نہ کیا گیا تو دشمن مسلمانوں پر حملہ کر کے انہیں ختم کر دیں گے۔ یہ قطعی اور یقینی ہے، یعنی اگر مسلمان قیدی کی جان کی پرواہ کیے بغیر دشمنوں کے لشکر پر حملہ کر کے انہیں قتل کر دیا گیا تو مسلمانوں کی جانیں محفوظ ہو جائیں گی۔ لیکن اگر دشمن کسی مسلمان قیدی کو قلعہ کی دیوار پر مسلمانوں کے سامنے کر دیں اور خود قلعہ بند ہو جائیں تو پھر اس صورت میں امام غزالیؒ کے نزدیک مسلمان قیدی پر گولی چلانا جائز نہیں کیونکہ اب قلعہ بند دشمنانِ اسلام کی شکست قطعی اور یقینی نہیں ہے۔

اس مثال میں اختیار کی گئی مصلحت کلّی اور عمومی ہے، یعنی اس کا تعلق کسی ایک فرد یا چند افراد سے نہیں بلکہ تمام مسلمانوں سے ہے۔ بطور ڈھال استعمال ہونے والے ایک مسلمان قیدی کو قتل کر کے

تمام مسلمانوں کی حفاظت مقاصدِ شریعت کے زیادہ قریب ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک ڈوبتی ہوئی کشتی پر سوار لوگوں کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک یا چند افراد کو کشتی سے نیچے پانی میں پھینک دیں تاکہ باقی محفوظ رہیں، کیونکہ اس میں اکثر لوگوں کی مصلحت تو پائی جاتی ہے لیکن تمام لوگوں کی مصلحت نہیں پائی جاتی۔ مصلحت کے لیے ضروری ہے کہ وہ کلی اور عمومی ہو، اس میں خصوص یا کثرت کی بجائے عموم پایا جاتا ہو۔

مصالح مرسلہ کی بنیاد پر بعض اجتہادی احکام

اگر چہ مصالح مرسلہ کا اصول کثرتِ استعمال کی بناء پر امام مالکؒ سے منسوب ہے لیکن دیگر ائمہ کرام اور فقہاء نے بھی مصلحت کی بنیاد پر احکام کا استنباط کیا ہے۔ ذیل میں مذاہب اربعہ کے بعض فتاویٰ درج کیے جاتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فقہائے مذاہب اربعہ نے انسانی مسائل کے حل کے لیے جو اجتہادات کیے وہ مصالح مرسلہ کی بنیاد پر قائم تھے۔

فقہ حنفی

۱۔ مجنون مفتی پر فتویٰ دینے اور جاہل ڈاکٹر پر مریضوں کا علاج کرنے کی پابندی لگانا۔

۲۔ اگر کوئی کہے کہ میرا سارا مال صدقہ ہے تو یہ صدقہ اس کے صرف اموالِ زکوٰۃ پر ہوگا۔ کیونکہ اگر اس کا وہ مال بھی صدقہ کر دیا جائے جس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے تو وہ شخص محتاج ہو جائے گا اور دوسروں کے سامنے دستِ سوال دراز کرے گا۔ یہ بات اچھی نہیں ہے کہ وہ اپنا سارا مال صدقہ کر دے اور پھر لوگوں سے مانگتا پھرے [1]۔

فقہ مالکی

۳۔ ملک کا خزانہ خالی ہو تو عادل حاکم کو دولت مندوں پر ٹیکس لگانے کی اجازت ہے تاکہ ریاست کی ضروریات مثلاً فوج وغیرہ کے اخراجات پورے کیے جائیں۔

۱۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء ص ۵۵۸۔ اصول الفقہ ص ۳۲۹

۴۔ ملزم کو قید کرنا اور جرم کا اقرار کروانے کے لیے اسے مارنے پیٹنے کی اجازت۔

۵۔ مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا گیا ہے یا کوئی اور مال چرایا ہو[1]۔

فقہ شافعی

۶۔ ان جانوروں کو مار دینے کی اجازت جن پر سوار ہو کر دشمن مسلمانوں سے لڑے۔

۷۔ دشمنوں کے درخت کاٹنے کی اجازت[2]۔

فقہ حنبلی

۸۔ حاکم وقت کو اختیار ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کرے کہ جن اشیاء کی رسد انہوں نے بازار سے روک رکھی تھی، قلت اور ضرورت کے زمانہ میں وہ ان اشیاء کو اسی قیمت پر فروخت کریں جس پر انہوں نے وہ اشیاء خریدی تھیں۔

۹۔ حاکمِ وقت فسادیوں کو ایسی جگہ جلاوطن کر دے جہاں لوگ ان کے فتنہ وفساد سے محفوظ رہ سکیں۔

۱۰۔ اگر کسی شخص کے پاس رہائش کے لیے گھر نہ ہو، اور وہ کسی دوسرے کے مکان میں رہنے پر مجبور ہو اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی اور چارہ نہ ہو، اس مکان میں مجبور شخص اور مالک مکان دونوں کے رہنے کی گنجائش ہو تو بعض حنبلی فقہاء کے نزدیک مالک مکان پر لازم ہے کہ وہ اس کو مکان میں رہنے دے اور اس سے مناسب کرایہ وصول کر لے۔ جبکہ بعض دوسرے حنبلی فقہاء کہتے ہیں کہ مالک مکان اسے اپنے مکان میں مفت رکھے اور اس سے کوئی کرایہ وصول نہ کرے[3]۔

۱۔ المنخول من تعلیقات الاصول ص ۳۵۴۔ شرح مختصر الروضۃ ۳/۲۱۱۔ الإعتصام ۱/۱۲۰
الوجیز فی اصول الفقہ ص ۳۸۲۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۵

۲۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۳۸۳

۳۔ اصول مذهب احمد بن حنبل ص ۴۲۵۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء ص ۵۵۴۔ الوجیز فی اصول الفقہ (اردو) ص ۳۸۳۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۴۴۷

اقسام مصالح بلحاظِ منفعت

اپنی منفعت کے لحاظ سے مصالح کی مندرجہ ذیل تین اقسام ہیں، ان کی جو ترتیب ہے وہی ان کا مرتبہ ہے یعنی ضروریات حاجیات پر مقدم ہیں اور حاجیات تحسینیات پر مقدم ہیں (1):

ا۔ ضروریات

یہ وہ مصالح ہیں جو انسان کے دین و دنیا دونوں کے قیام اور بقاء کے لیے ضروری ہیں۔ اگر یہ مصالح نہ ہوں تو حیاتِ انسانی کے امور ٹھیک طور پر نہیں چل سکتے بلکہ اس کے دونوں شعبوں دین اور دنیا میں بگاڑ پیدا ہو جائے۔ ضروری مصالح کے فقدان سے صالح معاشرہ کا وجود ناممکن ہوتا ہے اور اخروی نجات اور نعمتوں کے حصول سے محرومی ہاتھ آتی ہے۔ شریعت اسلامی نے ضروری مصالح کا ہر لحاظ سے اعتبار کیا ہے اور ان کے تحفظ کو مقاصدِ شریعت میں شامل کیا ہے۔

یہ ضروری مصالح پانچ ہیں جنہیں ضروریاتِ خمسہ اور کلیاتِ خمسہ بھی کہا جاتا ہے:

۱۔ حفظِ دین: دین کی حفاظت کی خاطر عبادات فرض کی گئیں کیونکہ ان کے بغیر دین کی عمارت قائم نہیں رہ سکتی۔ دین چھوڑ دینے والے (مرتد) کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا۔ جہاد فرض کیا گیا اور تبلیغ کا حکم دیا گیا۔

۲۔ حفظِ جان: جان کی حفاظت کے لیے قصاص فرض کیا گیا اور ناحق طریقے سے کسی کو قتل کرنا حرام قرار دیا گیا۔

۳۔ حفظِ عقل: عقلِ انسانی کی حفاظت کے لیے نشہ حرام کیا گیا۔ شراب نوشی کے مرتکب پر اَسّی کوڑے کی حد نافذ کرنے کا حکم دیا۔

۴۔ حفظِ نسل: اس کے لیے زنا کی حد جاری کی گئی تا کہ لوگوں کی عزت و آبرو محفوظ رہے اور نسب میں اختلاط نہ ہونے پائے۔

۵۔ حفظِ مال: مال کی حفاظت کے لیے دوسروں کا مال باطل طریقوں سے حاصل کرنا حرام

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۸/۲

قرار دیا گیا اور چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی حد مقرر کی گئی۔

۲۔ حاجیات

یہ وہ مصالح ہیں جن پر کلیاتِ خمسہ کا قیام اور ان کی بقاء کا انحصار تو نہیں ہے لیکن ان کے ذریعے زندگی بہتر ہوتی ہے، منفعتوں کا حصول ہوتا ہے، مضرتوں کو دور کیا جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات میں کمی آجاتی ہے۔ اگر ان مصالح کا لحاظ نہ رکھا جائے تو انسانی زندگی میں دقت اور حرج واقع ہو جاتا ہے۔

مثلاً مریض اور مسافر کو روزہ مؤخر کرنے کی اجازت تاکہ بیماری اور سفر کے دوران انہیں مشقت نہ ہو۔ پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اور خرید و فروخت وغیرہ کی اجازت کے احکام۔

۳۔ تحسینیات

یہ وہ مصالح ہیں جنہیں ترک کر دینے سے انسانی زندگی میں حرج اور تنگی تو واقع نہ ہو لیکن ان کی وجہ سے اچھی عادات اور عمدہ اخلاق اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ حاجی مصالح کی طرح یہ بھی حیاتِ انسانی کے لیے ضروری نہیں ہیں لیکن عبادات اور معاملات میں عمدگی پیدا کرنے کے لیے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

مثلاً جسم و لباس سے نجاست دور کرنا، ستر ڈھانپنا، زینت اختیار کرنا، صدقہ و خیرات اور نوافل سے قربِ الٰہی حاصل کرنا، کھانے پینے کے آداب کو ملحوظ خاطر رکھنا، ناپاک مشروبات و ماکولات سے پرہیز کرنا، مال خرچ کرنے میں اسراف و بخل سے کام نہ لینا، دورانِ گفتگو شائستگی اختیار کرنا اور دورانِ جہاد عورتوں، بچوں اور راہبوں کو قتل نہ کرنا وغیرہ وغیرہ۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈِھلوں]

مصادر ومراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابو داود شریف، فرید بک سٹال، اردو بازار، لاہور ۱۹۸۵ء

۳۔ ابوزہرہ، محمد۔ مالک، حیاته وعصره. آراؤه وفقهه، دارالفکر العربی

۴۔ ابوزہرہ، محمد۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیة، مترجم رئیس احمد جعفری، الحدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور ۱۹۷۱ء

۵۔ ابوزہرہ، محمد۔ ابن حزم، حیاته وعصره، آراؤه و فقهه، دارالفکر العربی ۱۹۷۸ء

۶۔ بدران، ابوالعینین، اصول الفقه الاسلامی، مؤسسة شباب الجامعة الاسکندریة

۷۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة للنشر والتوزیع، ۲ شارع سیف الدین المهرانی ۱۹۸۳ء

۸۔ ترکی، عبدالمحسن، اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، مطبعة جامعة عین شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء

۹۔ خن، مصطفیٰ سعید۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء

۱۰۔ زیدان، عبدالکریم، المدخل للدراسة الشریعة الاسلامیة، مکتبة القدس مؤسسة الرسالة فی، بغداد عراق

۱۱۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه (اردو ترجمہ جامع اصول) مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۱۲۔ سلقینی، ابراہیم، المیسر فی اصول الفقہ الا سلامی، دارالفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱

۱۳۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، شرح بقلم عبداللہ دراز۔المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ بأول شارع محمد علی بمصر ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء

۱۴۔ شاطبی، الاعتصام، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ بأول شارع محمد علی بمصر

۱۵۔ شوکانی، محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتبی، قاہرہ مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۶۔ طوفی، نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی (م۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضۃ، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

۱۷۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المنخول من تعلیقات الاصول، دارالفکر دمشق سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۱۸۔ غزالی، المستصفیٰ من علم الاصول، دار صادر ۱۳۲۲ھ

۱۹۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مترجم وحیدالزمان، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء

فصل ششم

استحسان

لغوی تعریف

یہ لفظ ''حَسَن'' سے بنا ہے جس کا معنی ہے ''اچھا''۔ استحسان کا مطلب ہے کسی اچھی چیز کی جستجو کرنا یا کسی چیز کو اچھا سمجھنا، خواہ وہ چیز حِسّی ہو یا معنوی اور خواہ اسے اچھا قرار دینا علم کی بنیاد پر ہو یا لاعلمی کی بنا پر ہو۔ مثلاً ایک شخص کا کسی طعام، مشروب یا رائے کو اچھا سمجھنا استحسان کہلاتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ مشروب، طعام یا رائے کسی دوسرے شخص کے نزدیک اچھی نہ ہو[1]۔

اصطلاحی تعریف

علمائے اصولِ فقہ نے استحسان کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

حنفی علماء کی تعریفیں

۱۔ جس چیز کا قیاس تقاضا کرے اسے چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنا استحسان کہلاتا ہے[2]۔

۲۔ کسی قوی تر دلیل کی بنیاد پر قیاس کو خاص کرنے کا نام استحسان ہے[3]۔

۳۔ قیاس کو ترک کر کے وہ چیز اختیار کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ موافق ہو[4]۔

۱۔ البحر المحیط ج ۲/۸۷۔ شرح مختصر الروضۃ ۳/۱۹۰۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۰۵۔ کشف الاسرار ۴/۵۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۲۲

۲۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۲۱۱

۳۔ حوالہ بالا ۴/۲۱۲۔ ارشاد الفحول ۲/۲۶۰

۴۔ سرخسی، المبسوط ۱۰/۱۴۵

۴۔ کسی مسئلہ کے نظائر میں موجود حکم کو کسی قوی تر وجہ کی بناء پر چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا[1]۔

مالکی علماء کی تعریفیں

۱۔ جزئی مصلحت کو قیاس کُلی کے مقابلہ میں استعمال کرنا استحسان کہلاتا ہے[2]۔

۲۔ دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل کو اختیار کرنا استحسان ہے[3]۔

حنبلی علماء کی تعریف

قوی تر دلیل کی بنا پر قیاسِ جلی کو ترک کرنے کا نام استحسان ہے[4]۔

مندرجہ بالا تعریفوں کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مجتہد کا کسی ایسی قوی تر دلیل کی بناء پر جس پر اس کا دل مطمئن ہو، کسی مسئلہ میں قیاسِ جلی کو چھوڑ کر قیاسِ خفی اختیار کرنا یا حکمِ کُلی یا قاعدہ عامہ سے کسی ایک جزئیہ کا استثناء یا تخصیص کرنا استحسان کہلاتا ہے۔

استحسان کی ضرورت و اہمیت

فقہ اسلامی جامد اصول و قوانین کا مجموعہ نہیں ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات میں نئے مسائل کا حل پیش نہ کر سکے۔ مصادرِ فقہ اسلامی میں یہ خوبی پائی جاتی ہے کہ وہ زمان و مکان کے تغیر سے پیدا ہونے والے متنوع انسانی مسائل کا حل پیش کریں اور لوگوں کی دینی اور عمرانی ضرورتوں کو پورا اور مصلحتوں کی حفاظت کریں۔ انہی مصادر میں سے ایک مصدر استحسان ہے۔

عملی زندگی میں بعض اوقات ایسی صورت حال پیش آ جاتی ہے کہ کسی مسئلہ کی مخصوص نوعیت کی بنا پر قیاس اور کُلی و عمومی احکام پر عمل سود مند ثابت ہونے کی بجائے نقصان کا باعث بنتا ہے۔ ایسی صورت میں قیاس یا حکمِ عام کو ترک کر کے اس حکم پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے جس میں لوگوں کی

۱۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۲۱۲۔ شرح مختصر الروضة ۳/۱۹۸

۲۔ الإعتصام ۲/۱۳۹

۳۔ شرح مختصر الروضة ۳/۱۹۸

۴۔ اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۵۱۲

بہتری، ان کی دینی و عمرانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا حصول اور ان سے مفاسد کو دور کرنا ممکن ہو جائے۔ استحسان کا اصول ایک مجتہد کے لیے یہ راستہ کھول دیتا ہے کہ وہ قیاس یا کُلّی حکم کے ضرر رساں پہلو کو ترک کر کے اس کے مخالف کسی مفید حکم کو اختیار کر لے۔

شریعت اسلامیہ نے بندوں کی ضرورتوں اور مصلحتوں کی رعایت کرنے اور ان سے تنگی و نقصان کو دور کرنے کی واضح تعلیم دی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ[البقرۃ۲:۱۸۵]

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۲۲:۷۸]

اور (اللہ نے) دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیجا تو ان دونوں کو بطور ہدایت فرمایا:

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا(۱)

آسانی کرنا اور سختی نہ کرنا اور خوشخبری سنانا اور نفرت نہ دلانا بلکہ شوق دلانا۔

استحسان سے ملتا جلتا ایک صریح حکم قرآن کریم میں موجود ہے کہ حالتِ اضطرار میں حرام اشیاء کو بقدر ضرورت استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ اس سے نظریہ ضرورت اور فقہی قاعدہ نکلتا ہے کہ ''ضرورت کے وقت مکروہ وممنوع اشیاء مباح ہو جاتے ہیں''۔ لہٰذا نظریہ ضرورت اور اضطرار استحسان کے ملائم مآخذ ہو سکتے ہیں کیونکہ استحسان کی تہہ میں بھی انسانی ضرورت عمل پیرا ہوتی ہے جو خفیف ہوتی ہے، جبکہ نظریہ ضرورت اور اضطرار کے ضمن میں آنے والی ضرورت شدید ہوتی ہے اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہوتا۔

۱۔ صحیح بخاری، كتاب الآداب، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم یسروا ولا تعسروا ۳۹۹/۳

حجیتِ استحسان

قائلینِ استحسان اور ان کے دلائل

علمائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے استحسان کو استنباطِ احکام میں ایک شرعی حجت تسلیم کیا ہے[1]۔ یوں تو ان تینوں مذاہب کے فقہاء نے استنباطِ احکام میں استحسان سے خوب کام لیا ہے لیکن اسے ایک مستقل دلیل کے طور پر استعمال کرنے میں امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے فقہی مکتب سے تعلق رکھنے والے فقہاء کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی ہے۔ یہ اصطلاح بھی علمائے احناف کی اختیار کردہ ہے۔

مالکی فقہاء نے بھی اپنے اجتہادات میں استحسان پر بکثرت عمل کیا ہے۔ امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ) نے تو استحسان کے بارے میں کہا ہے کہ یہ علم کا ۹/۱۰ واں حصہ ہے[2]۔ ان کے نزدیک ایک قیاسی حکم کے مقابلے میں کسی مصلحت کو ترجیح دینا استحسان ہے۔ جب کسی ظاہر قیاس پر عمل کرنے سے تنگی، سختی اور مشقت پیدا ہوتی ہو یا قیاس کے مقابلے میں کوئی عرفِ غالب یا ایسی مصلحت پائی جائے جو قابلِ ترجیح ہو تو ایسے موقع پر ظاہر قیاس کا حکم ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کے مقابلے میں عرف، مصلحت یا کسی اور دلیل پر مبنی آسان حکم اختیار کر لیا جاتا ہے اور یہ استحسان کہلاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی طرح امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) نے بھی استحسان کے اصول کو تسلیم کیا ہے[3]۔

جمہور علماء استحسان کی حجیت میں جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں سے چند اہم مندرجہ

۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۳/۱۹۵۔ ارشاد الفحول ۲/۲۶۲۔ سرخسی، المبسوط ۱۰/۱۴۵۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۵۱۲۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۱۹۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۴/۴۴۔ البحر المحیط ۴/۹۴۔ الاعتصام ۲/۱۳۸۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۲۱۴۔ المیسر فی اصول الفقہ الاسلامیۃ ص ۱۵۷، اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۰۵

۲۔ الاعتصام ۲/۱۳۸۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۴/۲۰۹

۳۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۲۰۹ الاعتصام ۳/۶۱۱۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۵۰۸

ذیل ہیں:

قرآن مجید

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

۱۔ فَبَشِّرْ عِبَادِی الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ [الزمر ۳۹:۱۷، ۱۸]
پس (اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) بشارت دے دیں میرے ان بندوں کو
جو بات کو غور سے سنتے ہیں اور اس کے بہترین پہلو کی پیروی کرتے ہیں۔
اس آیت میں ان لوگوں کی تعریف کی گئی ہے جو احسن قول کی پیروی کرتے ہیں۔

۲۔ وَاتَّبِعُوْا اَحْسَنَ مَا اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ [الزمر ۳۹:۵۵]
اور پیروی اختیار کر لو اپنے رب کی بھیجی ہوئی کتاب کے بہترین پہلو کی۔

۳۔ وَ اْمُرْ قَوْمَكَ یَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا [الاعراف ۷: ۱۴۵]
اور اپنی قوم کو حکم دو کہ ان (ہدایات) کے بہترین مفہوم کی پیروی کریں۔
یہ آیات محض ''احسن'' ہونے کی بنا پر بعض چیزوں کی اتباع کرنے کا حکم دیتی ہیں، لہٰذا ان میں استحسان پر عمل کی دلالت موجود ہے۔

۴۔ یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یرید بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۲:۱۸۵]
اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے، سختی نہیں کرنا چاہتا۔
استحسان پر عمل کرنے سے تنگی وسختی کو چھوڑ کر آسانی اختیار کی جاتی ہے اور یہ دین کا اصول ہے جو مندرجہ بالا آیتِ قرآنی سے واضح ہوتا ہے۔

سنت

۵۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا:

یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا [(۱)]

آسانی کرنا اور سختی نہ کرنا اور خوشخبری سنانا اور نفرت نہ دلانا بلکہ شوق دلانا۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:

فما راہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن [(۲)]

جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر استحسان حجت نہ ہوتا تو اللہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوتا۔

تعاملِ صحابہؓ

۷۔ صحابہ کرامؓ کے طرزِ عمل سے بھی استحسان کے جواز کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ کے عہدِ حکومت میں ایک عورت کا انتقال ہوگیا۔ اس کے ورثاء میں خاوند، والدہ، دو سگے بھائی اور دو ماں شریک بھائی شامل تھے۔ قانونِ میراث کے مطابق سگے بھائی عصبات میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی اصحابِ فروض میں شمار ہوتے ہیں۔ اصحابِ فروض وہ ہیں جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیئے ہیں۔ عصبات وہ ورثاء ہیں جن کے حصے مقرر نہیں ہیں بلکہ اصحابِ فروض کو دینے کے بعد جو کچھ بچتا ہے وہ عصبات کے حصہ میں آتا ہے۔

اس واقعہ میں متوفیہ کے ترکہ میں سے خاوند کا نصف حصہ، والدہ کا چھٹا حصہ اور ماں شریک بھائیوں کا ایک تہائی حصہ بنتا تھا اور انہیں دینے کے بعد سگے بھائیوں کے لیے کچھ نہیں بچتا تھا۔ اس تقسیم کی رو سے سگے بھائی میراث سے محروم ہو رہے تھے اور ان کا نقصان تھا۔ جبکہ سگے بھائیوں کا مرنے والی عورت سے دہرا رشتہ تھا، یعنی وہ ان کی سگی بہن بھی تھی اور اپنے باپ کی طرف سے بھی وہ متوفیہ کے بھائی تھے۔

حضرت عمرؓ نے سگے بھائیوں کا نقصان دور کرنے کے لیے میراث کے عام قیاسی قاعدہ

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الآداب، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسروا ولا تعسروا ۳۹۹/۳

۲۔ مسند الامام احمد حنبل ۳۷۹/۱

کو ترک کر کے سگے بھائیوں کو ماں شریک بھائیوں میں شمار کر کے ان سب کو ایک تہائی میں حصہ دار بنا دیا۔

اِجماعِ اُمت

۸۔ استحسان کو اختیار کرنے پر اُمتِ مسلمہ کا اِجماع پایا جاتا ہے۔ امت بہت سارے مسائل میں قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتی چلی آ رہی ہے اور کسی نے اس عمل کی مخالفت نہیں کی۔ مثلاً مقررہ اجرت دے کر حمام میں نہانا جبکہ حمام میں دورانِ غسل استعمال کیے جانے والے پانی، صابن کی مقدار اور حمام کے اندر ٹھہرنے کی مدت مقرر نہیں ہوتی۔ قیاس ظاہر کا تقاضا تھا کہ یہ سب باتیں طے کیے بغیر حمام میں نہانا ممنوع ہوتا، مگر اُمت نے عملی طور پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور یہی استحسان ہے۔

منکرین استحسان اور ان کے دلائل

شافعی علماء نے استحسان کا انکار کیا ہے[1] اور کہا ہے کہ استحسان اپنی خواہشِ نفس سے رائے دینا ہے۔ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) کا ایک قول ہے کہ ''جس نے استحسان پر عمل کیا اس نے اپنی طرف سے نئی شریعت وضع کی''۔ استحسان کا انکار کرنے والے مزید یہ کہتے ہیں کہ اگر دین میں استحسان پر عمل کرنے کی اجازت دے دی گئی تو بے علم لوگوں کے لیے فتویٰ دینے کا دروازہ کھل جائے گا اور ہر شخص اپنی خواہش نفس کے مطابق احکام گھڑنے لگے گا۔

استحسان کی مخالفت کرنے والے بعض علماء نے یہ دلیل دی ہے کہ شریعت اسلامی کا کوئی حکم خلافِ قیاس نہیں ہے۔ اگر کوئی حکم بظاہر خلافِ قیاس معلوم ہو تو اس میں دو امکانات ہو سکتے ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قیاس ہی سرے سے غلط ہے یا پھر یہ کہ وہ حکم قرآن وسنت سے ثابت نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں

۱۔ البحر المحیط ۹۳/۶۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۲۰۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۲۱۰/۴۔ الاعتصام ۱۵۰/۲، ۱۳۶/۲۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۹۲/۲۔ ارشاد الفحول ۲۶۱/۲۔ اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۰۶۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۵۰۴۔ المستصفیٰ ۲۷۴/۱۔ الرسالۃ ص ۲۲۰۔ الام ۲۹۸/۷۔ روضۃ الناظر ۵۳۳/۲

کہ جن مسائل میں استحسان قرآن یا سنّت کی کسی نص یا اجماع سے ثابت ہے تو پھر یہ شریعت کا استحسان ہوا۔ ایک بالکل نئی دلیل قائم کر کے اسے استحسان کا نام دینا بے فائدہ ہے۔

منکرین استحسان کے چند اہم دلائل یہ ہیں:

قرآن مجید

۱۔ شارع نے انسان کو اس کی دنیوی زندگی میں بغیر رہنمائی کے نہیں چھوڑا بلکہ اس کے لیے احکام وضع کر دیے ہیں۔

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى [القيامة ۷۵:۳۶]

کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

۲۔ مختلف مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن و سنّت کی طرف رجوع کرنے اور خواہشاتِ انسان کی پیروی سے گریز کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ [المائدة ۵:۴۹]

اور تم اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔

۳۔ کسی مسئلہ میں اختلاف کی صورت میں قرآن و سنّت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ نہیں کہا گیا کہ استحسان کی طرف رجوع کرو۔

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ [النساء۴:۵۹]

پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف پھیر دو۔

سنّت

۴۔ حضرت مطلب بن حطبؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

ما تركت شيئاً مما امركم الله به إلا وقد امرتكم به ولا تركت شيئاً مما نهاكم عنه الا وقد نهيتكم عنه (۱)

میں نے ایسی کوئی چیز نہیں چھوڑی جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہو مگر یہ کہ میں نے تمہیں اس کا حکم دے دیا اور کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑی جس سے اللہ نے تمہیں منع کیا ہو مگر یہ کہ میں نے تمہیں اس سے منع کر دیا۔

۵۔ حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ایک روایت ہے:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب انہیں بطور گورنر یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو ان سے پوچھا: جب تمہارے پاس مقدمہ آئے گا تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر تم سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: سب تعریف اللہ کے لیے ہے جس نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے نمائندہ کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم راضی اور خوش ہے (۲)۔

حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں استحسان سے کام لوں گا بلکہ انہوں نے قرآن، سنت اور اجتہاد کا ذکر فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذؓ کی رائے کی توثیق فرمائی۔

عملِ صحابہؓ

۶۔ صحابہ کرامؓ نے غیر منصوص مسائل میں استنباطِ احکام کے لیے ہمیشہ اصولِ ثابتہ (قرآن،

۱۔ ترتیب مسند الامام الشافعیؒ، کتاب الأدب ۲/۱۸۷۔ الام ۷/۲۹۹

۲۔ سنن ابو داود، کتاب القضاء، باب اجتهاد الرای فی القضاء ۳/۹۴

سنت، اِجماع اور قیاس) کی طرف رجوع فرمایا۔ان میں سے کسی ایک نے کبھی یہ نہیں کہا
کہ میں نے اس مسئلہ میں یہ حکم اختیار کیا ہے کیونکہ میری طبیعت اس طرف مائل ہے یا یہ کہ
یہ میری خواہش اور رضا کے موافق ہے۔اگر وہ ایسا کہتے تو اس کی سخت مخالفت ہوتی۔

عقلی دلائل

۷۔ استحسان کی بنیاد ذاتی رجحان اور خواہشِ نفس پر ہے۔استحسان کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ ایسی دلیل ہے جسے مجتہد اپنی عقل اور رائے کے مطابق بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے۔کسی شخص کی عقل کی بنیاد پر احکامِ دین کی عمارت تعمیر نہیں کی جا سکتی۔

۸۔ استحسان کا کوئی ضابطہ اور پیمانہ نہیں ہے جس سے یہ پتہ چل سکے کہ حق کتنا اور باطل کتنا ہے۔مزید یہ کہ اگر اسے اختیار کر لیا جائے تو ایک ہی مسئلہ میں مختلف احکام صادر کیے جائیں گے۔ہر حاکم اور مفتی کے لیے جائز ہوگا کہ وہ غیر منصوص مسائل میں استحسان سے کام لیتے ہوئے الگ الگ حکم اور فتویٰ دے۔

۹۔ اگر استحسان کی اجازت دے دی گئی تو پھر عالم و جاہل ہر ایک کو اجازت ہوگی کہ وہ اپنے لیے نئی شریعت ایجاد کر لے۔اس طرح کئی شریعتیں بن جائیں گیں کیونکہ اغراض و خواہشات اختلافِ طبائع کے باعث مختلف ہیں۔

۱۰۔ استحسان کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو منکشف ہوتی ہے مگر وہ زبان سے اس کا اظہار کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔

جو چیز بیان نہ کی جا سکے اس کے بارے میں یہ کیسے جانا جا سکتا ہے کہ وہ حقیقی چیز ہے یا محض وہم۔اسے ضرور واضح اور ظاہر ہونا چاہیے تاکہ دلائل کی روشنی میں اسے اختیار یا رد کرنے کا فیصلہ کیا جا سکے۔

منکرین استحسان کی غلط فہمی

جن علمائے اصول نے استحسان کی حجیت کا انکار کیا ہے انہوں نے لفظ استحسان سے ذاتی

خواہش اور طبعی رجحان کے تحت بغیر دلیل کے استنباطِ احکام کرنا مراد لی ہے اور یہ سمجھا ہے کہ فقیہ کی طبیعت اور خواہش جس چیز کو اچھا سمجھے وہی استحسان ہے۔

قائلین استحسان نے لفظ استحسان سے وہ مراد نہیں لی جو اس کے منکرین نے اختیار کی ہے۔ جمہور علمائے اصول جنہوں نے استحسان کو حجت قرار دیا ہے وہ بھی ہوائے نفس، ذاتی اغراض کے تحت اور بلا دلیل استنباطِ احکام کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک قیاس ظاہر یا حکم عام کو دلیل کے ساتھ ترک کرنے کا نام استحسان ہے۔ امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے جس استحسان کا انکار کیا ہے وہ ہے جو صرف عقل، رائے اور ذاتی غرض وخواہش پر مبنی ہو اور جس کے پیچھے کوئی دلیل شرعی نہ ہو۔ اسی لیے ایک شافعی فقیہ علامہ قفالؒ (م۳۲۵ھ) نے کہا ہے کہ اگر استحسان سے مراد یہ ہے کہ جس چیز پر تمام اصول اپنے معانی کے ساتھ دلالت کریں تو اس کو بطور دلیل اختیار کرنا اچھا ہے اور ہم اس کا انکار نہیں کرتے (۱)۔

امام شافعیؒ نے اگرچہ استحسان کا انکار کیا ہے لیکن انہوں نے کئی مسائل میں ایسے فتاویٰ دیئے ہیں جن کی بنیاد استحسان پر رکھی گئی ہے۔ ان میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں (۲):

۱۔ شفیع (Pre-emptioner) کے لیے ثبوتِ شفعہ (Pre-emption) کی مدت تین ایام ہے۔

۲۔ چور اگر اپنا بائیاں ہاتھ نکال دے اور وہ چوری کی سزا میں بطور حد کاٹ دیا جائے تو قیاس یہ کہتا ہے کہ اس کا دائیاں ہاتھ کاٹا جائے، لیکن استحسان کی رو سے اب اس کا دائیاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

۳۔ عوامی حمام استعمال کرنے کا جواز۔

۱۔ البحر المحیط ۲/۹۰۔ اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۵۰۵

۲۔ البحر المحیط ۲/۹۵۔ بردیسی، اصول الفقه ص ۳۲۲۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۲۱۰۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۵۲۔ التلویح والتوضیح ص ۲/۵۸۹

استحسان پر عمل کے اصول

علمائے اصولِ فقہ نے قیاس کے مقابلے میں استحسان کو ترجیح دینے کے کچھ اصول مقرر کیے ہیں جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے [1]:

ا۔ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ترجیح دینا

۱۔ اگر قیاس اور استحسان دونوں قوی ہوں تو اس صورت میں قیاس راجح ہوگا۔

۲۔ اگر قیاس اور استحسان دونوں ضعیف ہوں تو قرائن کے تحت کسی ایک کے لیے ترجیحی صورت پیدا کی جاسکتی ہے۔

۳۔ اگر قیاس قوی اور استحسان ضعیف ہو تو قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔

۴۔ اگر استحسان قوی اور قیاس ضعیف ہو تو اس صورت میں استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی۔

ب۔ دلیل کی صحت اور فساد کے اعتبار سے قیاس اور استحسان کی صورتیں

۱۔ جس قیاس کا ظاہر و باطن دونوں صحیح ہوں اس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۲۔ جس قیاس کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں اسے ترک کر دیا جائے گا۔

۳۔ جس استحسان کا ظاہر و باطن دونوں صحیح ہوں وہ اس قیاس پر ترجیح پائے گا جس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد یا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو۔

۴۔ جس استحسان کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں وہ ناقابلِ قبول ہوگا۔

ج۔ قیاس اور استحسان میں تعارض کی صورت میں اصولِ ترجیح

۱۔ اگر استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد ہو اور قیاس کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو تو قیاس راجح ہوگا۔

۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۳۲ وما بعد۔ اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۵۱۱

۲۔ اگر استحسان کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو اور قیاس کا باطن فاسد اور ظاہر صحیح ہو تو استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

۳۔ اگر استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد ہو اور قیاس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد ہو تو قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

۴۔ اگر استحسان کا باطن صحیح اور ظاہر فاسد اور قیاس کا بھی باطن صحیح اور ظاہر فاسد ہو تو قیاس لائقِ ترجیح ہوگا۔

استحسان کی اقسام

ا۔ استحسان بالنص [1]

اگر کسی مسئلہ میں قیاس اور عام قواعد کی رو سے ایک حکم ثابت ہوتا ہو لیکن قرآن یا سنّت کی کوئی نص اس حکم کے برعکس موجود ہو اور وہ نص اس جزئی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنٰی کرتی ہو جو قواعد عامہ کے تقاضوں کے مطابق اس جیسے دوسرے مسائل کے لیے ثابت ہے تو ایسی نص پر عمل کرنا استحسان بالنص کہلاتا ہے۔

استحسان کی اس صورت میں کسی مسئلہ کے اس حکم کو ترک کر دیا جاتا ہے جس کا تقاضا قیاس اور قواعد عامہ کریں اور اس کے برخلاف کسی ایسے حکم کو اختیار کر لیا جاتا ہے جو نص سے ثابت ہو۔ یعنی قیاس اور قواعد عامہ کی رو سے کسی مسئلہ کا حکم کچھ اور ہونا چاہیے تھا لیکن استحساناً اس حکم کے برخلاف نص کے حکم پر عمل کر لیا جاتا ہے۔

استحسان بالنص کی چند مثالیں

۱۔ کوئی شخص یہ کہے "میں نے اپنا مال صدقہ کیا" تو قیاس کی رو سے اس کا سارا مال صدقہ شمار

۱۔ الاعتصام ۱۳۹/۴۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۰۸۔ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام ۲۱۱/۴۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۵۰۔ البحر المحیط ۹۲/۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۰/۴۔ اصول الفقہ اسلامی ص ۱۹۸۔ الوجیز ص ۳۶۹۔ التلویح والتوضیح ۵۹۰/۲۔ علم اصول الفقہ ص ۸۱

کیا جانا چاہیے کیونکہ مال کا لفظ مطلق اور عام ہے۔ لیکن قرآن مجید کی نص وارد ہو جانے سے استحساناً اس کے کل مال میں سے صرف وہی مال صدقہ شمار کیا جائے گا جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو۔ قرآن مجید کی آیت ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً [التوبة ۹:۱۰۳]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لیں۔

یہاں لفظ ''اموال'' بظاہر مطلق اور عام ہونے کے باوجود صرف اموال زکوٰۃ کے لیے استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا استحسان بالنص کے مطابق مذکورہ شخص کے قول ''میں نے اپنا مال صدقہ کیا'' سے مراد اس کے کل مال میں سے صرف مالِ زکوٰۃ کا صدقہ ہی ہوگا۔

۲۔ بیع سَلَم ایک ایسی بیع ہے جس میں معاہدہ بیع کے وقت فروخت کی جانے والی چیز موجود نہیں ہوتی لیکن اس کی قیمت ادا کر دی جاتی ہے اور ایک مقررہ مدت کے بعد وہ چیز خریدار کو دینے کا معاہدہ کیا جاتا ہے۔ گویا کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے اور قواعد کی رو سے معدوم چیز کی بیع باطل ہے۔ حضرت حکیم بن حزامؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لا تبع ما ليس عندک (۱)

جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسے مت بیچو۔

اس حدیث کا حکم عام ہے جس سے ہر معدوم چیز کی بیع ناجائز ٹھہرتی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کا عام قاعدہ یہی ہے۔ لیکن بیع سَلَم اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور یہ استثناء (Exception) خود حدیث پاک سے ثابت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

من اسلف في شيءٍ ففي كيل معلوم و وزن معلوم إلى اجل معلوم (۲)

۱۔ سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ماليس عندک و عن ربح مالم يضمن ۲/۱۵۲

۲۔ صحيح بخاري، كتاب البيوع، السلم في وزن معلوم ۱/۳۷۷

جو شخص کسی چیز میں سلم (کا معاہدہ) کرے تو معین ناپ اور معین وزن میں اور ایک معین مدت تک کرے۔

یوں بیع سَلَم کے معاملہ میں نص کی بناء پر قیاس کو چھوڑ دیا گیا اور یہ استحسان بالنص ہے۔

اگر کوئی روزہ دار بھول کر کچھ کھا پی لے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ فاسد ہو جانا چاہیے، کیونکہ عام اصول یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے رکن کے ختم ہو جانے پر باقی نہیں رہتی [1]۔ روزے کا رکن امساک (کھانے، پینے اور خواہشات نفسانی سے رکے رہنا) ہے جو کہ کھا یا پی لینے سے ختم ہو گیا۔ روزے کی حالت میں کھانا پینا روزے کے منافی ہے اور کوئی چیز اپنے کسی منافی وجود کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی۔ لہٰذا روزہ فاسد قرار دیا جانا چاہیے۔ لیکن بھول کر کھا یا پی لینے کی صورت میں روزے کو استحساناً درست قرار دیا گیا۔ اس استحسان کی بنیاد ایک نص ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فإنما اطعمه الله وسقاه [2]

جب کوئی بھول کر کھا پی لے تو اپنا روزہ پورا کرے، اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔

مندرجہ بالا نص کی رُو سے بھول کر کھا پی لینے سے روزے کے فاسد ہونے کا حکم ترک کر دیا گیا اور استحساناً روزے کے باقی رہنے کا حکم نافذ کر دیا گیا۔

۲۔ استحسان بالاجماع [3]

جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اس سے ملتے جلتے مسئلوں اور نظائر (Precidents) کے حکمِ عام کے خلاف کسی حکم پر متفق ہو جائیں یا وہ عامۃ الناس کے کسی ایسے فعل پر سکوت اختیار کر لیں اور

۱۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۰۱

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب الصائم اذا اکل اوشرب ناسیاً ۱/۶۸۲ وما بعد

۳۔ ارشاد الفحول ۲/۲۶۳۔ الاعتصام ۴/۱۴۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۴/۱۱۔ الوجیز ص ۳۶۹۔ علم اصول الفقہ ص ۸۲۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۱۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۵۱

اس کی مخالفت نہ کریں جو فعل مقررہ اصولوں اور عام قواعد کے خلاف ہو تو مجتہدین کے اتفاق (Consensus) یا سکوت کی بنا پر ایسے فعل کا جواز استحسان بالا جماع کہلائے گا۔

استحسان بالاجماع کی چند مثالیں

۱۔ استصناع یعنی آرڈر پر کوئی چیز بنوانا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کاریگر سے کوئی چیز تیار کروانے کا معاہدہ کرتا ہے لیکن معاہدے کے وقت وہ چیز موجود نہیں ہوتی جس کے تیار کروانے کا معاہدہ کیا جارہا ہے، جبکہ اس چیز کی قیمت معاہدہ کے وقت ہی ادا کر دی جاتی ہے۔

ایسا معاہدہ قیاس کی رو سے باطل ہونا چاہیے، کیونکہ یہ ایک معدوم چیز کی بیع کا معاہدہ ہے لیکن یہ استحسان بالاجماع کی بناء پر جائز ہے۔ اُمتِ مسلمہ اپنے تعامل میں ایسے معاہدات کرتی چلی آ رہی ہے اور فقہاء نے ان معاہدوں کو باطل قرار نہیں دیا بلکہ عامۃ الناس کی سہولت اور فائدے کی خاطر قیاس کو ترک کر دیا اور ایسی بیع کو مستحسن سمجھ کر اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

۲۔ استحسان بالاجماع کی ایک اور مثال حمام میں اجرت دے کر نہانا ہے۔ قیاس اور عام قواعد کی رو سے ایسا اجارہ فاسد ہے کیونکہ اس میں صرف اجرت/کرایہ مقرر ہوتا ہے جبکہ دورانِ غسل استعمال کیے جانے والے پانی اور صابن کی مقدار اور حمام کے اندر ٹھہرنے کی مدت غیر متعین ہوتی ہے۔ لیکن استحساناً ایسے اجارہ کو جائز کہا گیا ہے، کیونکہ لوگوں میں اس کا ایسا ہی رواج ہے اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ یہاں قیاسی حکم کو ترک کر کے اس کے خلاف وہ حکم اختیار کیا گیا ہے جو اجماع سے ثابت ہے۔

۳۔ استحسان بالقیاس الخفی [1]

بعض اوقات کسی ایک مسئلہ میں دو قیاس سامنے آ جاتے ہیں، ایک قیاس جلی اور دوسرا

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۴/۵ وما بعد۔ البحر المحیط ۶/۹۲۔ التلویح والتوضیح ۲/۵۸۹۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۵۳۔ الاعتصام ۲/۱۴۰۔ علم اصول الفقہ ص ۸۰۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۱۳۔ شرح مختصر الروضۃ ۳، ۲۰۰۔ الوجیز ص ۲۶۶۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۲۰، ۲۳۳۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۰

قیاس خفی۔

۱۔ قیاس جلی: یہ وہ قیاس ہے جس کی طرف مجتہد کا ذہن جلد متوجہ ہو جاتا ہے اور اسے اس ضمن میں زیادہ غور وفکر کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسے قیاس ظاہر بھی کہتے ہیں۔

۲۔ قیاس خفی: اس سے مراد وہ قیاس ہے جو قیاس جلی کے مقابلے میں پوشیدہ اور دقیق ہو اور مجتہد کا ذہن فوری طور پر اس کی طرف نہ جائے بلکہ غور وفکر کے بعد وہ مجتہد کے ذہن میں آئے۔

جب کسی مسئلہ میں دو قیاس پائے جائیں، ایک جلی اور دوسرا خفی اور یہ دونوں قیاس ایک دوسرے سے متعارض ہوں یعنی ان کے حکم ایک دوسرے کے خلاف ہوں، لیکن قیاس خفی زیادہ قوی ہو یا اس پر عمل کرنا لوگوں کے لیے آسانی اور فائدہ کا باعث ہو تو اس صورت میں قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کو اختیار کر کے زیرِ غور مسئلہ پر اس کے مطابق حکم لگا دیا جاتا ہے۔ لوگوں کی سہولت اور مصلحت قیاس جلی کو ترک کرنے اور قیاس خفی پر عمل کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ قیاس خفی، قیاس جلی کے مقابلے میں زیادہ قوی اور نتائج کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ اگر قیاسِ جلی پر عمل کرنا دشواری کا باعث اور ضرر رساں ہو تو مجتہد گہرے غور وفکر سے کوئی ایسا باریک اور پوشیدہ پہلو تلاش کرتا ہے جو قیاس جلی سے زیادہ طاقتور دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یوں وہ اس دلیل کی بنا پر قیاس جلی کو ترک کر دیتا ہے جو دلیل قیاسِ جلی کے مقابلے میں قیاسِ خفی کو اختیار کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کو وجہِ استحسانِ یا سندِ استحسان کہتے ہیں اور جو حکم اس طرح ثابت ہوتا ہے وہ حکمِ استحسان کہلاتا ہے۔

احناف کے نزدیک قیاسِ خفی کا دوسرا نام ہی استحسان ہے۔ ان کے فقہ میں اس نوع استحسان کا استعمال کثرت سے پایا جاتا ہے۔

اصل اعتبار دلیل کی قوتِ اثر کا ہے

قیاس جلی اور قیاس خفی دونوں میں سے کسی ایک کو ترک کرنے اور دوسرے کو اختیار کرنے کے لیے اصل اعتبار دلیل کی قوتِ اثر اور صحت کا ہے۔ اس کے ظاہر یا پوشیدہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا

جاتا۔ یعنی یہ نہیں دیکھا جاتا کہ فلاں دلیل ظاہر ہے اس کو اختیار کر لیا جائے اور فلاں دلیل ظاہر نہیں ہے لہٰذا اسے ترک کر دیا جائے۔ یہ دیکھا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون سی دلیل زیادہ صحیح اور زیادہ قوتِ اثر رکھتی ہے۔ جیسے دنیا ظاہر ہے اور آخرت پوشیدہ ہے لیکن دنیا کے مقابلے میں آخرت کی زندگی اپنی قوتِ اثر کے اعتبار سے راجح ہے کیونکہ دنیا فانی اور اخروی زندگی کو دوام اور عمدگی حاصل ہے۔

حضرت علیؓ کا قول ہے:

> اگر دنیا سونے سے بنی ہوتی اور آخرت مٹی سے بنی ہوتی تب بھی ایک دانا شخص ختم ہو جانے والے سونے کے مقابلے میں ہمیشہ رہنے والی مٹی ہی کو اختیار کرتا[1]۔

اسی طرح بینائی عقل کے مقابلے میں ظاہر ہے لیکن عقل اثر کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے کیونکہ عقل کا ادراک زیادہ پختہ اور مضبوط ہے، لہٰذا عقل راجح ہے۔

قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کو اسی صورت میں اختیار کیا جاتا ہے۔ جب اس کی دلیل کی صحت اور قوتِ اثر زیادہ ہو لیکن اگر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی زیادہ قوی اور صحیح ہو تو پھر قیاس جلی کے مطابق ہی حکم لگایا جاتا ہے۔

استحسان بالقیاس الخفی کی چند مثالیں

۱۔ شکار کرنے والے پرندوں مثلاً شاہین، باز اور شکرا وغیرہ کے جھوٹے کی پاکی و ناپاکی کے مسئلہ میں قیاس جلی کا حکم یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے۔ ان کے جھوٹے کو شکار کرنے والے درندوں مثلاً شیر، ریچھ اور چیتا وغیرہ کے جھوٹے پر قیاس کیا گیا ہے۔ لعاب کا حکم گوشت کے تحت آتا ہے اور ان درندوں کا گوشت حرام ہے، لہٰذا ان کا لعاب بھی حرام ہوا۔ لعاب اس نجس گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار ۱۲/۴

اس مسئلہ میں قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں، چونچ ہڈی ہے اور ہڈی پاک ہے۔ اگر مردہ کی ہڈی پاک ہے تو زندہ کی ہڈی بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ پاک چونچ جب پاک چیز سے ملتی ہے تو کوئی ناپاکی پیدا نہیں ہوتی۔

اس کے برخلاف درندے زبان سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر حرام گوشت سے پیدا ہونے والا نجس لعاب موجود ہوتا ہے۔ جب درندے کا نجس لعاب پاک چیز سے ملتا ہے تو اسے بھی ناپاک کر دیتا ہے۔ چونکہ پرندے زبان کی بجائے چونچ سے کھاتے ہیں، اس لیے پرندے کے جھوٹے کو درندے کے جھوٹے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا قیاس جلی کو ترک کر کے اس سے قوی تر قیاس خفی پر عمل کرتے ہوئے شکار کرنے والے پرندوں کے جھوٹے کو استحساناً پاک قرار دیا گیا ہے۔

۲۔ اگر زرعی زمین کو وقف کیا جائے اور وقف میں حقوقِ ارتفاق (Easement Rights) مثلاً پانی دینے کا حق، گزرنے کا حق اور پانی گزارنے کا حق وغیرہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو کیا یہ حقوق معاہدہ وقف میں خود بخود شامل ہیں؟

قیاس جلی تقاضا کرتا ہے کہ یہ حقوق وقف میں شامل نہیں ہیں کیونکہ عقدِ وقف کو عقدِ بیع پر قیاس کیا جائے گا۔ معاہدہ بیع میں جب تک کسی چیز کا ذکر نہ کیا جائے تو وہ از خود اس معاہدے میں شامل نہیں ہوتی۔ بیع اور وقف کے درمیان جو قدر مشترک ہے وہ مالک سے چیز کی ملکیت کا اخراج ہے۔ لہٰذا حقوق ارتفاق کا جب تک معاہدہ وقف میں ذکر نہیں کیا جائے گا وہ وقف میں شمار نہیں ہوں گے۔

قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ وقف کو اجارہ پر قیاس کیا جائے۔ وقف اور اجارہ کے درمیان جو قدر مشترک ہے وہ چیز سے منفعت حاصل کرنا ہے۔ اس چیز کی ملکیت نہ وقف میں حاصل ہوتی ہے اور نہ اجارہ میں۔ یہ قیاس خفی ہے جس کے مطابق حقوقِ ارتفاق وقف کے حکم میں داخل ہوں گے، خواہ ان کا ذکر معاہدہ وقف میں خاص طور پر نہ کیا گیا ہو۔ وقف کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کو وقف کیا گیا

ہے اس سے منفعت حاصل کی جائے اور حقوقِ ارتفاق کے بغیر یہ منفعت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا استحساناً حقوق ارتفاق وقف میں داخل ہوں گے۔

۴۔ استحسان بالضرورۃ [1]

جب کسی مسئلہ کے قیاسی حکم پر عمل کرنے سے تکلیف اور تنگی پیدا ہو اور اس حکم کا نفاذ کسی ضرر و نقصان کا موجب بنے یا کسی انسانی ضرورت کو پورا کرنا دشوار ہو جائے، تو ایسی صورت میں اس مسئلہ کے قیاسی حکم کو ترک کر کے ایسا حکم اختیار کیا جاتا ہے جس سے تنگی و مشقت دور ہو اور انسانی ضرورت کی تکمیل ہو۔ استحسان ضرورت پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب کسی انسانی ضرر و تکلیف کو دور کرنے کی اشد ضرورت ہو اور قیاس پر عمل کرنے سے برے نتائج نکلنے کا قوی امکان ہو۔

استحسان بالضرورۃ کی چند مثالیں

۱۔ اگر کنویں میں ناپاک چیز گر جائے تو قیاس کی رو سے کنویں کا تمام پانی ناپاک ہے، لہٰذا تمام پانی نکالا جانا چاہیے۔ لیکن عملی طور پر یہ حکم دشواری اور تکلیف پیدا کرتا ہے۔ کنویں سے جتنا پانی نکالا جائے گا، نیچے سے اتنا ہی اور پانی اوپر آ جائے گا اور نیا پانی پہلے سے موجود ناپاک پانی سے مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ اس طرح کنویں کے پانی کی تطہیر کی کوئی صورت نہیں نکلے گی۔ لہٰذا لوگوں کی ضرورت کی خاطر اور دشواری دور کرنے کے لیے ایک معین مقدار میں پانی نکال لینا ہی کافی ہے۔ اس کے بعد کنویں کا سارا پانی، کنویں کی دیواریں اور ڈول وغیرہ سب پاک اور طاہر تصور کیے جائیں گے۔ اس کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں معلوم کی جا سکتی ہیں۔

۲۔ جن چیزوں کی خرید و فروخت ناپ یا تول سے ہوتی ہے ان کو اگر قرض میں دیا جائے یا وہ جنس کے عوض بیچی جائیں تو ان کا ناپ تول میں برابر ہونا ضروری ہے، ورنہ ناپ تول میں فرق سود شمار ہو گا جو حرام ہے۔ لیکن پکی ہوئی روٹیاں اس عام اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ پڑوسی آپس میں عام طور

۱۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۵۲۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۱۲۔ کشف الاسرار ۴/۱۱۔ الوجیز ص ۲۷۰۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۲۳

پر روٹیوں کا ادھار لین دین گن گن کر کرتے ہیں۔ اس سے روٹیوں کے وزن میں کمی بیشی ضرور ہو جاتی ہے لیکن اس کمی بیشی کو سود نہیں کہا گیا اور فقہاء نے ایسا لین دین جائز قرار دیا ہے۔ یہ حکم ضرورت کے تحت ہے کیونکہ پڑوسیوں کے مابین لین دین میں اس حد تک احتیاط کرنا باعث مشقت ہے۔ اس مثال میں ایسی تمام چیزیں داخل ہیں جو لوگوں کے مابین روزہ مرہ زندگی میں لین دین کے لیے استعمال ہوتی ہیں اور جن کی کمی یا زیادتی میں احتیاط کرنا دشوار ہے۔

۵۔ استحسان بالعرف [1]

استحسان کی یہ قسم ہر اس صورت میں پائی جاتی ہے جہاں کسی مسئلہ میں لوگوں کے عرف اور رواج پر عمل کیا جائے اور اس عرف کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ لوگوں کے مابین جاری عرف اور عادت کو کسی مخالف قیاسی حکم کے مقابلے میں اختیار کرنا استحسان بالعرف کہلاتا ہے۔ فقہاء نے بہت سے مسائل میں قیاسی ضابطہ یا قاعدہ عامہ کو چھوڑ کر اس کے خلاف لوگوں کے عرف و عادت کو دلیل بناتے ہوئے چیزوں کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اس لیے کہ خلافِ قیاس عرف و عادت پر حکم جاری کرنے میں لوگوں کی مصلحت ہے۔

استحسان بالعرف کی چند مثالیں

۱۔ کوئی شخص قسم اٹھائے کہ گوشت نہیں کھائے گا اور اس کے بعد وہ مچھلی کھالے تو ظاہر قیاس کی رو سے وہ حانث (قسم توڑنے کا مرتکب) ہے۔ لیکن استحسان کی رو سے حانث نہیں ہے کیونکہ عرفِ عام میں جب گوشت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس میں مچھلی شامل نہیں ہوتی۔ استحسان کا یہ حکم عرف پر مبنی ہے۔

۲۔ کوئی شخص یہ کہے کہ ہر چیز مجھ پر حرام ہے تو قیاس یہ کہتا ہے کہ ان الفاظ کی محض ادائیگی ہی سے وہ شخص حانث ہے کیونکہ اس نے ایک حلال چیز کا استعمال کر لیا ہے، اور وہ ہے ہوا میں سانس

۱۔ الإعتصام ۱۴۱/۲۔ البحر المحیط ۹۲/۶۔ الوجیز ص ۲۶۹۔ المیسر فی اصول فقه ص ۱۵۵۔ بزدوی، اصول الفقه ص ۳۱۵

لینا۔ لیکن استحساناً وہ حانث نہیں ہے۔ عرف کے اعتبار سے اس کا قول صرف کھانے پینے کی اشیاء تک محدود رہے گا۔ لہٰذا جب تک وہ کھانے یا پینے کی کوئی چیز استعمال نہیں کر لیتا اس پر قسم کا کفارہ واجب نہیں ہے۔

۶۔ استحسان بالمصلحہ [۱]

جب ایک مسئلہ میں کسی مصلحت کی بنا پر قیاس کو ترک کر کے اس کے مخالف حکم پر عمل کیا جائے تو اسے استحسان بالمصلحہ کہتے ہیں۔ انسانی زندگی کے بہت سے مسائل میں بعض اوقات قیاسی حکم پر عمل کرنے سے ان مصالح کی تکمیل مشکل ہو جاتی ہے جن کا شریعت اسلامی نے اعتبار کیا ہے۔ جب کسی قیاسی ضابطہ اور قاعدہ عامہ پر عمل ضرر رساں اور خلافِ مصلحت ہو تو ایسی راہ اختیار کی جاتی ہے جس سے حصولِ مصلحت ممکن ہو جائے۔ البتہ ایسی صورت میں صرف ان مصالح کا لحاظ رکھا جاتا ہے جنہیں شریعت نے معتبر جانا ہے۔ خود ساختہ اور غیر شرعی مصلحتوں کی بنا پر قیاسی احکام اور عام قواعد کو ترک نہیں کیا جاتا۔

مصلحت کی خاطر دلیل کو ترک کر دینے کا اصول خاص طور پر مالکی فقہ کا ایک نمایاں وصف ہے۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور دیگر مالکی فقہاء نے اپنے بہت سے فتاویٰ کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے۔

استحسان بالمصلحہ کی چند مثالیں

۱۔ کسی شخص کے پاس دوسرے کی کوئی چیز امانت ہو اور وہ غفلت و کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ یہ عام قیاسی حکم ہے۔ اس عام حکم سے وہ پیشہ ور افراد مستثنیٰ ہیں جو بہت سے لوگوں کے لیے کام کرتے ہیں جیسے دھوبی اور درزی وغیرہ۔ ان کے ہاتھ سے کسی کی کوئی

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۲۰۷/۴۔ الإعتصام ۱۲۱/۲۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۱۷ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۲۷۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۵۵۔ علم اصول الفقہ ص ۱۸۲۔ مالک، حیاۃ و عصرہ ص ۲۹۷

چیز کپڑا وغیرہ تلف ہو جائے تو ان پر تاوان عائد ہوگا کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کے مصالح کا تحفظ ممکن نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں مصلحت کی خاطر استحسان سے کام لیا گیا ہے۔

۲۔ عقدِ مزارعت میں عام قاعدہ یہ ہے کہ فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی وفات سے مزارعت ختم ہو جاتی ہے۔ فقہاء نے اس عام قاعدہ سے وہ صورت مستثنٰی کی ہے جب زمین کا مالک وفات پا جائے اور فصل ابھی پک کر تیار نہ ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں مزارع کی مصلحت اور اسے پہنچنے والے ممکنہ نقصان کو دور کرنے کی خاطر استحساناً عقدِ مزارعت کو ختم تصور نہیں کیا جاتا بلکہ فصل پک جانے تک اس کے استمرار اور جاری رہنے کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

۳۔ علاج کی خاطر ستر یعنی جسم کے پوشیدہ حصوں کو ظاہر کرنا۔

۴۔ جس شہر میں عادل گواہوں کی کمی ہو وہاں گواہوں میں عدالت کی شرط عائد نہ کرنا۔

۷۔ استحسان مراعاۃ خلاف العلماء(۱)

استحسان کی ایک قسم مراعاۃ خلاف العلماء ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل میں علماء کی اختلافی آراء پائی جاتی ہیں ان میں لوگوں کے لیے عمل میں تخفیف اور سہولت کی خاطر کسی بھی رائے کے مطابق فتویٰ دینے کی گنجائش موجود ہے۔ استحسان کی اس قسم کو فقہ مالکی میں ایک دلیل کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ دوسرے مذاہب کے فقہاء نے بھی اس پر عمل کیا ہے۔ اس میں بعض اوقات اپنی دلیل چھوڑ کر مخالف فقہی مذہب کی دلیل کو اختیار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ واقعہ مذکورہ میں مخالف دلیل مستحسن نظر آتی ہے اور اپنی دلیل پر عمل کرنے سے دِقت اور دشواری پیدا ہوتی ہے۔

استحسان مراعاۃ خلاف العلماء کی چند مثالیں

۱۔ مالکی فقہاء نے نکاحِ فاسد کے مسئلہ میں عورت کی میراث اور مہر کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے حنفی فقہ کو مدنظر رکھا ہے۔ احناف نکاحِ فاسد میں عورت کے حق میراث اور حق مہر کو تسلیم کرتے ہیں۔ مالکی فقہ کے مطابق نکاح فاسد سے خاوند بیوی کی وراثت ثابت نہیں ہوتی، لیکن مالکی فقہاء نے

۱۔ الاعتصام ۲/۱۴۶

استحساناً حنفی فقہ کے مطابق اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے[1]۔

۲۔ حنفی فقیہ قاضی ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) نے ایک جمعہ کے روز غسل کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی۔ جب لوگ نماز پڑھ کر منتشر ہو گئے تو قاضی ابو یوسفؒ کو اطلاع دی گئی کہ جس حمام میں انہوں نے غسل کیا تھا اس کے پانی میں مردہ چوہا پایا گیا ہے۔ انہوں نے یہ سن کر فرمایا: تو پھر ہم اس وقت اپنے مدنی بھائیوں (مالکی فقہاء) کے مسلک پر عمل کرتے ہیں کہ جب پانی دو قلہ (پیمانہ کا نام) کی مقدار میں ہو تو وہ نجس نہیں رہتا، اس کا حکم ماء کثیر (زیادہ پانی) کا ہو جاتا ہے[۲]۔ یہ استحسان مراعاۃ الخلاف کی ایک مثال ہے۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م۶۳۱ھ)، **الإحکام فی اصول الأحکام**، درالکتب العلمیة بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (م۷۷۴ھ)، **جمع الجوامع**، مطبع اصح المطابع بمبئی

۳۔ ابن صلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (م۶۴۳ھ)، **علوم الحدیث**، دارالفکر، دمشق ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۳ء

۴۔ ابن قیم، شمس الدین محمد بن ابی بکر (م۷۵۱ھ)، **اعلام الموقعین عن رب العالمین**، مکتبة الکلیات الازھریة مصر

۵۔ ابن لحام، علی بن محمد بن علی (م۷۵۲ھ)، **المختصر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل**، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی، جامعة الملك عبدالعزیز السعودیة ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۱۔ المغنی ۶/۳۲۷۔ بدائع الصنائع ۲/۳۳۵۔ الموافقات فی اصول الشریعة ۴/۲۰۲

۲۔ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ ص ۱۴۶

۶۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور

۷۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، مترجم وحیدالزماں، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور۱۹۸۳ء

۸۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلة، المكتبة الاسلامية، ميزان ماركيٹ كوئٹه ۱۴۰۳ھ

۹۔ احمد بن حنبل (م۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفكر، المكتب الاسلامى بيروت، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۱۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحيح بخارى، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۱۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة للنشر والتوزيع ۲۰ شارع سيف الدين المهرانى ۱۹۸۳

۱۲۔ تفتازانی (م۷۹۲ھ)، التلويح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۱۳۔ بدران، ابوالعینین، اصول الفقه الاسلامى، مؤسسة شباب الجامعة الا سكندرية

۱۴۔ بزدوی، علی بن محمد (م۴۸۲ھ)، اصول البزدوى، نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی

۱۵۔ ترکی، عبدالحسن، اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، مطبعة جامعة عين شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء

۱۶۔ تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر جسٹس، مجموعہ قوانین اسلام، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۸۱ء

۱۷۔ خن، مصطفیٰ سعید، الر اختلاف القواعد الا صولية فى اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة بيروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۱۸۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر (م۷۹۴ھ)، البحر المحيط فى اصول الفقه، دارالصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بالفردقه كويت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۹۔ زنجانی، شہاب الدین محمد بن احمد، تخريج الفروع على الاصول، مؤسسة الرسالة ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۲۰۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان، ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء

۲۱۔ سرخسی، شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد (م۴۹۰ھ)، المبسوط، دارالمعرفۃ بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۲۲۔ سلقینی، ابراہیم، المیسر فی اصول الفقہ الاسلامی، دارالفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء

۲۳۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعۃ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری بأول شارع محمد علی بمصر ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء

۲۴۔ شاطبی، الاعتصام، المکتبۃ التجاریۃ الکبری باول شارع محمد علی بمصر

۲۵۔ شافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الام، دارالمعرفۃ بیروت لبنان ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۳ء

۲۶۔ شافعی، ترتیب مسند الامام ابی عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۲۷۔ شوکانی محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتبی القاہرۃ مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۲۸۔ صدرالشریعہ، عبیداللہ بن مسعود (م۷۴۷ھ)، التوضیح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۲۹۔ طحان، محمود الدکتور، تیسیر مصطلحات الحدیث، نشر السنۃ ملتان

۳۰۔ طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (م۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضۃ، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت لبنان ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

۳۱۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الاسرار، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان

۳۲۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المنخول من تعلیقات الاصول، دارالفکر دمشق سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۳۳۔ غزالی، المستصفی من علم الاصول، دارصادر ۱۳۲۲ھ

۳۴۔ کلوزانی، محفوظ بن احمد بن الحسن (م۵۱۰ھ)، التمهيد فى اصول الفقه، جامعة ام القریٰ مكة المكرمة ،السعودية

۳۵۔ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)، الموطا ،اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور

۳۶۔ محمد ابوزہرہ، مالک حياته و عصره، آراوه وفقهه، دارالفكر العربی

۳۷۔ محمد ابوزہرہ، حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، مترجم رئیس احمد جعفری، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور ۱۹۷۱ء

۳۸۔ محمد ابوزہرہ، ابن حزم حياته و عصره، آراوه وفقهه، دارالفكر العربی ۱۹۷۸ء

۳۹۔ محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۷۹ء

۴۰۔ محمصانی، صبحی، فلسفہ شریعت اسلام، مترجم مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۸۱ء

۴۱۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم ،مترجم وحید الزمان نعمانی کتب خانہ اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء

۴۲۔ مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، شارح غلام رسول سعیدی، فرید بکسٹال اردو بازار لاہور

۴۳۔ موسوعة الفقه الاسلامی، المعروفة موسوعة جمال عبدالناصر فى الفقه الاسلامی، المجلس الا على للشؤن الا سلامية، القاهرة ۱۳۹۰ھ

۴۴۔ ندوی، عبداللہ عباس، مولانا ڈاکٹر، تفہیم المنطق، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد کراچی ۱۹۹۱ء

۴۵۔ نسائی، ابوعبدالرحمٰن (م۳۰۳ھ)، سنن النسائی ،مكتبة التربية العربی للدول الخليج ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء

۴۶۔ ولی اللہ شاہ (م۱۷۶۲ء)، اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، مترجم صدرالدین اصلاحی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۰ء

فصل ہفتم

استصحاب

لغوی تعریف

استصحاب مصاحبت سے ماخوذ ہے۔ استصحاب کا معنی ہے مصاحبت چاہنا، ساتھ رہنا، ایک دوسرے سے چمٹے رہنا اور جدا نہ ہونا، باقی رکھنا، جاری رہنا، کسی چیز کا اسی حالت میں باقی رہنا جب تک اسے تبدیل کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے [1]۔

اصطلاحی تعریف

علمائے اصول فقہ نے استصحاب کی متعدد تعریفیں کی ہیں [2]، جن کی روشنی میں استصحاب کا معنی ہے: ماضی میں کسی چیز کی حالت کو حال کے زمانہ میں جاری رکھنا، جب تک کہ اس حالت کو تبدیل کرنے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے۔

اگر کسی چیز کا وجود ماضی میں دلیل کے ساتھ ثابت شدہ ہے اور زمانہ حال میں اس کے وجود کی نفی پر کوئی دلیل نہیں ملتی تو پھر اس چیز کو حال میں بھی اسی طرح موجود سمجھا جائے گا جس طرح کہ وہ

۱۔ البحر المحیط ۶/۱۷۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۸۷۔ بردیسی، اصول الفقہ ص ۳۳۸۔ علم اصول الفقہ ص ۹۱۔ شرح المجلۃ مادہ: ۵ ص ۲۰۔ کشف الاسرار ۳/۲۲۶۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۸

۲۔ البحر المحیط ۶/۱۷۔ علم اصول الفقہ ص ۹۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۸۷۔ کشف الاسرار ۳/۲۲۶۔ شرح مختصر الروضۃ ۳/۱۴۸۔ ارشاد الفحول ۲/۲۳۸۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۴۷۲۔ مالک حیاتہ و عصرہ ص ۳۰۴۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ ص ۵۴۲

ماضی میں تھی، کیونکہ اس چیز کا موجود ہونا پہلے ہی سے ثابت چلا آ رہا ہے۔ اگر ماضی میں اس چیز کا عدم وجود دلیل کے ساتھ ثابت ہے اور بعد والے زمانے میں اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں ملتی تو ماضی میں اس چیز کے عدم وجود کا حکم زمانہ حال میں بھی اسی طرح باقی رکھا جائے گا۔

لہٰذا ہر وہ معاملہ جس کے موجود ہونے کا علم ہو اور جس کے معدوم ہونے پر شک ہو تو اس کے باقی رہنے کا حکم جاری کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاملہ کے غیر موجود ہونے کا یقین ہو اور اس کے وجود میں شک ہو تو اس معاملہ کے معدوم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، جب تک کہ کوئی مخالف دلیل آ کر اس حکم کو تبدیل نہ کر دے۔

استصحاب کی وضاحت میں چند مثالیں

۱۔ ایک شخص کسی زمین پر بطور مزارع کام کرے اور یہ بات ثابت شدہ ہو تو بعد میں اگر وہ دعویٰ کرے کہ یہ زمین اس کی ملکیت ہے تو جب تک وہ ملکیت ثابت نہیں کرتا، وہ مزارع ہی سمجھا جائے گا۔

۲۔ کوئی شخص یہ سمجھ کر کتا خریدتا ہے کہ وہ سراغ رسانی یا شکار کی تربیت حاصل کیے ہوئے ہے۔ بعد میں خریدار یہ دعویٰ کرے کہ اس کتے میں سراغ رسانی یا شکار کرنے کی صلاحیت موجود نہیں ہے اور وہ ان کاموں کا تربیت یافتہ نہیں ہے، اس کے اس دعویٰ کے خلاف کوئی بات ثابت نہ ہو تو خریدار کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔ کتے میں اصل یہ ہے کہ وہ پیدائشی طور پر سراغ رسانی یا شکار وغیرہ کی تربیت سے محروم ہوتا ہے، یہ کام اسے بعد میں سکھائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ ثبوت فروخت کنندہ پر ہے کہ کتا سدھایا ہوا ہے۔

حجیتِ استصحاب

استصحاب کے حجیت اور عدم حجیت میں علمائے اصولِ فقہ کا موقف اور ان کے اہم دلائل ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

حجیتِ استصحاب میں فقہاء کا موقف [1]

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) اور ان کے ہم فکر دیگر علماء استصحاب کو مطلق حجت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک استصحاب کا اصول احکام کے اثبات اور نفی دونوں میں اور موجود، معدوم، عقلی اور شرعی تمام امور میں حجت ہے، جب تک کہ اسے تبدیل کرنے والی کوئی مخالف دلیل سامنے نہ آجائے۔ لہٰذا وہ چیز جو دلیل کے ساتھ ثابت ہو، پھر اس کے باقی رہنے میں شک پیدا ہو جائے تو استصحاب پر عمل کرتے ہوئے اس چیز کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔

حنفی فقہاء استصحاب کو حجت تو مانتے ہیں لیکن اس کا دائرہ محدود کر دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں استصحاب نفی اور عذر میں حجت ہے لیکن اثبات اور استحقاق میں حجت نہیں ہے۔ یعنی یہ اصول کسی کا دعویٰ زائل کرنے میں تو استعمال ہو گا لیکن استقرارِ حق (Establishment of Right) کے لیے دلیل نہیں بن سکتا۔ اس کے ذریعے کسی حق یا حکم کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ خلاصہ یہ کہ استصحاب حجت تو سب کے نزدیک ہے لیکن احناف کے نزدیک یہ بقائے حکم کے لیے حجت نہیں ہے، دفع حکم کے لیے حجت ہے۔

استصحاب کی حجیت میں علمائے مذاہب اربعہ کے مابین اس اختلاف کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، اس کا اندازہ مفقود الخبر شخص کے احکام سے لگایا جا سکتا ہے۔ مفقود الخبر شخص وہ ہے جو اپنے علاقے سے غائب ہو، اس کے بارے میں کوئی اطلاع نہ مل سکے کہ وہ کہاں ہے اور نہ ہی اس کی زندگی یا موت کا کوئی علم ہو۔

مفقود الخبر شخص کا مسئلہ یہ ہے کہ آیا اسے مردہ تصور کر کے اس کا ترکہ ورثاء میں تقسیم کر دیا

۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۴۸/۳۔ کشف الاسرار ۶۶۳/۳۔ مالک ص ۳۰۵۔ البحر المحیط ۱۷/۶۔ ارشاد الفحول ۲۴۹/۲۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۹۱۔ حیات ابن تیمیہ ص ۴۲۳۔ اصول الفقہ ص ۳۳۱۔ حاشیۃ البنانی ۳۴۷/۲۔ اصول الشاشی ص ۱۱۸۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۱۷۲/۴۔ التوضیح ۶۳۶/۲۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۴۷۵

جائے یا نہیں۔ نیز اگر اس کے قریبی رشتہ داروں میں کوئی وفات پا جائے تو کیا مفقود الخبر شخص کو زندہ تصور کر کے متوفی رشتہ دار کے ترکہ میں سے اس کا حصہ نکالا جائے، یا اس پر میت کا حکم نافذ کر کے وفات پانے والے رشتہ دار کا ترکہ باقی زندہ ورثاء کے مابین تقسیم کر دیا جائے۔

علمائے احناف نے قرار دیا ہے کہ مفقود الخبر شخص کو اس وقت تک زندہ تصور کیا جائے گا جب تک اس کے مرنے کا ثبوت سامنے نہ آ جائے۔ اس کا مال ورثاء کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا، نہ اس کی بیوی کو طلاق ہوگی اور نہ ہی وہ اپنے غائب رہنے کے عرصہ میں فوت ہونے والے کسی رشتہ دار کے ترکہ میں سے بحیثیت وارث کوئی حصہ وصول کر سکے گا۔ احناف کے نزدیک مفقود الخبر شخص کی وفات، اس کے ترکہ کی تقسیم اور اس کی بیوی کے فسخ نکاح کے دعووں کے خلاف استصحاب حجت ہے۔ لیکن اس کی یہ زندگی کسی نئے حق کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، یعنی کسی ایسی چیز کا وجود ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی جو اس شخص کے غائب ہوتے وقت اس کے پاس موجود نہیں تھی۔ استصحاب کی رو سے اسے زندہ قرار دینا اعتباری ہے، حقیقی نہیں ہے۔

مالکی فقہاء نے یہ رائے دی ہے کہ مفقود الخبر شخص کا مال روک لیا جائے گا جب تک کہ ستر سال گزرنے کے بعد قاضی اس کی موت کا حکم نہ سنا دے۔ جب قاضی اس کی موت کا فیصلہ کر دے تو پھر اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا۔ کسی دوسرے فوت شدہ رشتہ دار کے ترکہ میں سے مفقود الخبر شخص کا حصہ بھی روک لیا جائے گا، جب تک اس کا زندہ ہونا ظاہر نہ ہو جائے۔

امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا موقف یہ ہے کہ مفقود الخبر شخص کو ایک زندہ آدمی مانا جائے گا، نہ اس کا ترکہ تقسیم ہوگا، نہ بیوی اس سے علیحدہ ہوگی اور وہ کسی دوسرے کے ترکہ سے بحیثیت وارث اپنا حصہ حاصل کرے گا۔ اس لیے کہ مفقود الخبر شخص کی اصل یہ ہے کہ وہ زندہ ہے، لہٰذا اس اصل کو باقی و جاری رکھا جائے۔

حنابلہ نے مفقود الخبر شخص کی حالت کو دو صورتوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ ایک وہ حالت جس میں اس کا ہلاک ہونا غالب ہو، مثلاً بحری جہاز ٹوٹ جائے اور بعض

مسافر غرق ہو جائیں۔ اس حالت میں مفقود الخبر کا چار سال تک انتظار کیا جائے گا۔ چار سال تک اس کے بارے میں کوئی خبر نہ ملے تو اس کا مال ورثاء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۲۔ دوسری وہ حالت ہے جس میں اس کا ہلاک ہونا غالب نہیں ہے، مثلاً وہ تجارت یا حصول علم کے لیے گیا ہو۔ اس صورت میں جب تک اس کی موت کا یقین نہ ہو جائے یا اس کے غائب رہنے پر اتنا عرصہ نہ بیت جائے جس میں کسی شخص کے زندہ رہنے کا امکان کم ہو، اس کا مال ورثاء میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

حجیتِ استصحاب کے دلائل

حجیتِ استصحاب کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

قرآن مجید

۱۔ قُلْ لَآ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ [الانعام ۶:۱۴۵]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔

اس آیت میں دلیل موجود نہ ہونے سے استدلال کیا گیا ہے اور یہی استصحاب ہے۔

سنّت

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ایک ایسے شخص کی حالت بیان کی گئی جسے یہ خیال ہو جاتا کہ نماز میں اس کی ریح خارج ہو گئی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لا ینفتل أولا ینصرف حتی یسمع صوتا أو یجد ریحا[1]

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الوضو، باب لا یتوضا من الشک حتی یستیقن ۱/۱۴۴

وہ نماز اس وقت نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سن لے یا بو نہ پالے۔

اس حدیث میں ایسے شخص کا وضو صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے جسے اپنے وضو کے باقی رہنے کا یقین ہے اور اس کے ٹوٹ جانے میں شک ہے۔ شک دلیل نہیں بن سکتا، لہٰذا وضو اپنی اصل پر قائم رہا۔

اِجماع

۳۔ اس بات پر فقہاء کا اِجماع ہے کہ اگر انسان کو طہارت کی ابتداء ہی میں شک ہو تو پھر اس کی نماز جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر اسے طہارت کے آغاز میں شک نہیں ہے بلکہ اس کے باقی اور جاری رہنے میں شک ہے تو اس کی نماز جائز ہے۔ اس اجماع کی بنیاد استصحاب پر ہے۔ آغازِ نماز کے حکم یعنی طہارت کو جاری رکھا گیا ہے۔

عقلی دلائل

۴۔ جو شرعی احکام عہدِ نبوی میں ثابت تھے، وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور ہم ان احکام کے مکلّف و پابند ہیں۔ اس کی دلیل استصحاب ہے۔ اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو یہ احکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

۵۔ بقاء اور استمرار کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور اس پر عمل کرنا متفقہ طور پر واجب ہے۔ پہلے سے موجود چیز کے معدوم ہونے کے لیے کسی نئے سبب کی ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کسی پر انحصار نہ ہو وہ اس چیز کے مقابلے میں راجح ہوتی ہے جو کسی پر منحصر ہو۔

۶۔ ماضی میں ثابت یا معدوم چیز کو ظن اور گمان کی بنا پر اس وقت تک جاری و باقی رکھا جاتا ہے جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ آ جائے۔ شرعی احکام میں ظن غالب پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷۔ استصحاب کا اصول بعثت کے لوازمات میں سے ہے۔ انبیاء کرام علیہم السلام کی بعثت برحق ہے، لہٰذا اس کے لوازمات بھی برحق ہیں۔ استصحاب بعثت کے لوازمات میں سے اس طرح ہے کہ رسالت و نبوت کے ثبوت میں معجزات کا ظہور لازمی ہے۔ معجزہ ایک خارق

عادات (Unusual) واقعہ ہوتا ہے جبکہ عادت کسی چیز کے تسلسل کے ساتھ یا وقفہ وقفہ سے ہمیشہ وقوع پذیر ہونا ہے، جیسے سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں روزانہ غروب ہونا۔

کوئی نبی یہ کہے کہ میری نبوت کی یہ دلیل ہے کہ آج سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اور ویسا ہی ہو جائے تو یہ خارقِ عادات واقعہ اور معجزہ اس نبی کی صداقت کی دلیل ہے۔ اگر استصحاب کو حجت قرار نہ دیا جائے تو پھر انبیاء کے معجزات بھی حجت شمار نہیں ہوتے، کیونکہ ماضی کی عادت کو حال میں جاری نہ سمجھا جائے تو اس عادت کے خلاف واقعہ کو نبی کا معجزہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ معجزہ رونما ہونے کے بعد پھر اسی ماضی کی عادت کو اپنی اصل پر باقی اور جاری سمجھنا ہی درمیان کے اس خلاف عادت واقعہ کو نبی کا اعجاز ثابت کرتا ہے۔ پس جب ہم نے معجزات کو انبیاء کے لیے دلیل قرار دیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استصحاب حجت ہے۔

انکارِ استصحاب کے دلائل[1]

جو حضرات استصحاب کو ایک مطلق دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے اور بقائے حکم کے لیے اسے حجت نہیں مانتے، ان کے چند اہم دلائل یہ ہیں:

۱۔ جس طرح کسی چیز کو پہلے زمانے میں ثابت کرنے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح بعد والے زمانے میں بھی اس کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی احتیاج ہوتی ہے۔ صرف ابتداء میں کسی چیز کا ثابت ہونا اس کے باقی و جاری رہنے کے لیے کافی نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کا موجود ہونا اور اس کا باقی و جاری رہنا دو مختلف چیزیں ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ماضی میں ہونے والا کوئی معاملہ بعد میں نہ ہو۔ ہر وہ کام جو بغیر دلیل کے ہو، قابلِ رد ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ استصحاب کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے بالذات دلیل نہیں ہے۔

۲۔ شرعی احکام کسی ایسی دلیل ہی سے ثابت ہوں گے جو قرآن یا سنت کی کسی نص، اجماع یا

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۷۲/۴۔ البحر المحیط ۱۷/۲۔ اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۲۱۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۴۸/۳۔ ارشاد الفحول ۲۴۹/۲

قیاس سے ماخوذ ہو۔ استصحاب ان ادلّہ شرعیہ میں شامل نہیں ہے۔ لہٰذا شرعی امور میں اس سے احکام کا استنباط کرنا جائز نہیں ہے۔

۳۔ اگر ہم استصحاب کو حجت مان لیں تو اس طرح متعارض دلائل کے ذریعہ احکام ثابت کرنے کا راستہ کھل جائے گا۔

قائلین استصحاب اور اس کے منکرین کی آراء و دلائل کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل اور مصدر نہیں ہے۔ اصولِ فقہ میں اسے کمزور دلیل کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ اس وقت کام آتی ہے جب انتہائی کوشش اور جستجو کے باوجود دلائل شرعیہ یعنی قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس سے کوئی مدد نہ ملے۔ دیگر دلائل کی موجودگی میں براہِ راست استصحاب پر عمل کرنا درست نہیں ہے، بلکہ استصحاب کو فتویٰ و حکم کے لیے آخری مدار کے طور پر لیا جائے گا۔ ہاں استصحاب ایک واقعاتی دلیل ہے اور اس کا شریعت اور قانون کے مقابلے میں ضابطہ کار سے زیادہ تعلق ہے۔

استصحاب کی اقسام

ا۔ استصحاب اباحت [1]

اس کا مطلب ہے مباح ہونے کی اصل کو باقی رکھنا۔ وہ تمام چیزیں جو نفع بخش ہیں اور شریعت نے ان کے حرام ہونے پر کوئی واضح اور معین حکم نہیں دیا، ایسی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں۔ جب تک کوئی دلیل ان چیزوں کی اصل کو تبدیل کرنے والی موجود نہ ہو تو استصحاب کی رو سے ان کے مباح ہونے کا حکم ہوگا۔ یہ چیزیں خواہ حیوانات میں سے ہوں یا نباتات میں سے یا جمادات میں سے ہوں، ایسی چیزوں میں منفعت پائی جانی چاہیے۔ اس لیے کہ شریعت نے جن چیزوں کو انسان کے لیے حرام قرار دیا ہے وہ کسی نقصان کی وجہ سے حرام ہیں۔

قرآن مجید کی کئی آیات اس اصول کی تائید کرتی ہیں، مثلاً:

۱۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۸۸۔ اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۱۸۔ علم اصول الفقہ ص ۹۱

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا [البقرۃ ۲:۲۹]

وہی (اللہ) ہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں۔

وَ سَخَّرَلَکُمْ مَّا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ [الجاثیۃ ۴۵:۱۳]

اور اس نے زمین و آسمان کی ساری ہی چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کر دیا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْۤ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ [الاعراف ۷:۳۲]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) ان سے کہہ دیں کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے اللہ کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں۔

مندرجہ بالا آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے۔ اگر کائنات میں تخلیق کردہ چیزوں میں اصل اباحت نہ ہوتی تو پھر انسانوں کے لیے ان کی تسخیر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

عامر بن سعیدؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إن اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن امر لم يحرم فحرم على الناس من مسألته [1]

سب مسلمانوں میں زیادہ بڑا گناہ گار مسلمان وہ ہے جس نے وہ بات پوچھی جو حرام نہ تھی، پھر اس کے پوچھنے کے سبب سے وہ لوگوں پر حرام ہوگئی۔

۲۔ استصحاب براءت اصلیہ [2]

اس کا معنی ہے بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو برقرار رکھنا۔ اصل یہ ہے کہ کسی انسان پر

۱۔ سنن ابی داود، کتاب السنۃ، باب من دعا الی لزوم السنۃ ۴/۲۶۰

۲۔ البحر المحیط ۶/۲۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص۱۸۹۔ مالک ص۳۰۶۔ اصول الفقہ الاسلامی ص۲۱۹۔ اصول الامام احمد حنبل ص۳۷۳، ۳۸۱۔ شرح مختصر الروضۃ ص۱۵۸۔ حاشیۃ البنانی ص۳۴۸۔ شرح المجلۃ مادہ : ۸ ص ۲۵۔ التمہید فی اصول الفقہ ۴/۲۵۱۔ الاشباہ والنظائر ۱/۸۹

کوئی ذمہ داری نہیں ہے اور وہ ہر قسم کے واجبات کی ادیگی سے بری الذمہ ہے، جب تک کہ کوئی ایسی شرعی دلیل موجود نہ ہو جو اس کی ذمہ داری کو ثابت کرے۔ اگر کسی حکم کے بارے میں کوئی نص وارد ہوئی ہو تو انسان اس حکم کا صرف اسی حد تک پابند ہے جتنا شریعت نے اسے مکلف بنایا ہے۔ البراءۃ الاصلیۃ کو العدم الاصلی بھی کہتے ہیں۔

استصحاب براءت اصلیہ کی چند مثالیں

۱۔ مدعیٰ علیہ کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ اس کا قول قاعدہ براءتِ اصلیہ کے مطابق ہے۔ مدعی کو اپنے دعویٰ کے حق میں ثبوت فراہم کرنا ہوگا، کیونکہ اس کا قول اصولِ براءت کی مخالفت کرتا ہے۔

۲۔ کسی کمپنی کے حصہ داروں میں سے ایک یہ دعویٰ کرے کہ اصل زر سے کوئی منافع نہیں ہوا تو استصحاب کی رو سے اس حصہ دار کے حق میں فیصلہ ہوگا، کیونکہ اصل منافع کا نہ ہونا ہے۔ لیکن اگر کمپنی کے دوسرے حصہ دار منافع ہونے کے ثبوت میں شہادتیں فراہم کر دیں تو پھر ان کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور منافع کا انکار کرنے والے کی بات نہیں مانی جائے گی۔ کوئی چیز اسی وقت تک ویسی ہی تسلیم کی جاتی ہے جیسی کہ تھی جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے۔

براءت اصلیہ کا قاعدہ شرعی احکام مثلاً عبادات وغیرہ میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ ہر شخص ان کو ادا کرنے کا مکلف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کی صلب سے ذریتِ آدم کو نکالا تو انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ان سب نے سجدہ کیا پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے میثاق اور وعدہ لیا کہ جب اللہ تعالیٰ ان کی طرف اپنے انبیاء اور رسل بھیجے گا جو انہیں توحید اور عبادات کی ادائیگی کا حکم دیں گے تو وہ ان کی اطاعت کریں گے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى

اَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا أَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِيْنَ [الاعراف ۷:۱۷۲]

اور (اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) لوگوں کو یاد کرائیں وہ وقت جب کہ آپ کے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بناتے ہوئے پوچھا تھا ''کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟'' انہوں نے کہا: ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں۔ یہ ہم نے اس لیے کیا کہ کہیں تم قیامت کے روز یہ نہ کہہ دو کہ ہم تو اس بات سے بے خبر تھے۔

اس میثاق کے دن سے ہر شخص عقیدہ توحید اور اس کے احکام کی ادائیگی کا مکلف ہے۔ یہ تکلیف و ذمہ داری صرف اس عرصہ تک کے لیے عدم اہلیت کی بنا پر منقطع ہوتی ہے جو میثاق والے دن سے لے کر بالغ ہونے کی عمر کے درمیان ہے۔

۳۔ استصحاب وصف (۱)

یعنی ایسے وصف سے متعلق استصحاب جو کسی شرعی حکم کو ثابت کر دے۔ اس حکم کو حال میں بھی برقرار رکھا جاتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اور اس وصف کی کیفیت کی زمانہ حال میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب وصف کی چند مثالیں

۱۔ کوئی چیز اس وقت تک کسی شخص کی ملکیت ہی میں سمجھی جاتی ہے جب تک کہ بیع یا ہبہ وغیرہ نہ پائے جائیں جو اس چیز کے اس شخص کی ملکیت سے نکلنے کا ثبوت ہوں۔

۲۔ نکاح ثابت ہو جانے کے بعد منکوحہ عورت اپنے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال ہے جب تک ان کے درمیان تفریق لازم کرنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے۔

۵۸۔ مالک ص ۳۰۲۔ اصول الفقہ ص ۳۴۰۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۹۰۔ المتھید فی اصول الفقہ ص ۲۵۱۔ البحر المحیط ۶/۶۱۔ کشف الاسرار ۳/۲۶۲۔ شرح مختصر الروضۃ ۳/۱۵۵۔ ارشاد الفحول ۲/۲۵۱۔ حاشیۃ البنانی ۲/۳۴۸۔ روضۃ الناظر ۲/۵۰۸

۳۔ وضو کرنے کے بعد وضو باقی رہتا ہے، ثابت شدہ طہارت کی صحت پر شک اثر انداز نہیں ہوتا۔

۴۔استصحاب حکم عام [۱]

اس سے مراد ہے کسی چیز کا حکمِ عام اس وقت تک برقرار رکھنا جب تک اس کو خاص کرنے کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ وجہ تخصیص کی غیر موجودگی میں کسی چیز کے حکم کی عمومیت کو باقی رکھا جاتا ہے اور عام حکم میں بغیر کسی دلیل کے استثناء نہیں کیا جاتا۔

۵۔استصحاب حکم نص [۲]

اس کا مطلب یہ ہے کہ نصِ شرعی سے ماخوذ حکم کو اس وقت تک جاری سمجھا جائے گا جب تک کوئی دوسری نص اس حکم کا منسوخ ہونا ثابت نہ کردے۔

۶۔استصحاب حکم اِجماع [۳]

اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کے موقع پر اجماع سے ثابت حکم کو باقی رکھا جائے گا۔

اگر کسی مسئلہ کے حکم پر اجماع منعقد ہو، بعدازاں اس متفقہ حکم کی کسی صفت میں تبدیلی واقع ہوجائے جس کی بنا پر فقہاء کے مابین مسئلہ کے حکم میں آراء کا اختلاف پیدا ہو تو اس اختلاف کے بعد والی صورت میں اجماع سے ثابت پہلے والے حکم ہی کو استصحابا جاری رکھا جائے گا، جب تک کہ اجماع سے ثابت حکم کو زائل کرنے والی کوئی دلیل سامنے نہ آجائے۔

۱۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۹۰۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۱۵/۳۔ رضۃ الناظر ۵۰۸/۲۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۹

۲۔ البحر المحیط ۲۱/۶۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۹۰۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۹۔ ارشاد الفحول ۲۵۱/۲۔ التمہید فی اصول الفقہ ۲۵۱/۴

۳۔ اعلام الموقعین ۳۴۱/۱۔ البحر المحیط ۲۱/۶۔ المیسر فی اصول الفقہ ص ۱۹۰۔ اصول مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۳۷۸۔ التمہید فی اصول الفقہ ص ۲۵۱۔ روضۃ الناظر ۵۰۹/۲۔ الاحکام فی اصول الأحکام ۱۸۵/۴۔ ارشاد الفحول ۲۵۱/۲۔ شرح مختصر الروضۃ ۱۵۵/۳۔ المستصفٰی من علم الاصول ۲۲۴/۱

استصحاب حکم اِجماع کی مثال

پانی نہ ملنے پر تیمم کر کے نماز پڑھنے والا شخص اگر دورانِ نماز پانی کو دیکھ لے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوتی، کیونکہ پانی کی عدم دستیابی کی حالت میں متیمم کی نماز صحیح ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ اگر متیمم پانی ملنے سے قبل اپنی نماز مکمل کر لیتا ہے تو سب فقہاء کے نزدیک اس کی نماز درست ہے اور وہ اپنی نماز نہیں دہرائے گا۔

اگر متیمم دورانِ نماز پانی دیکھ لے تو کیا اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور کیا وہ وضو کر کے دوبارہ نماز ادا کرے یا اس کی نماز درست ہو گی اور وہ اسی حالت میں اپنی نماز کو جاری رکھے اور مکمل کر لے؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء یہ ہیں:

امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) اور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) کے نزدیک متیمم کی نماز باطل ہو جاتی ہے اور وہ وضو کر کے نماز دوبارہ ادا کرے۔ اس صورت میں پانی کو دیکھنے سے پہلے کی حالت میں متیمم کی نماز صحیح ہونے پر اجماع کے حکم کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے۔

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی رائے یہ ہے کہ دورانِ نماز پانی دیکھ لینے کی صورت میں متیمم کی نماز باطل نہیں ہے۔ وہ اسی حالت میں نماز مکمل کرے، کیونکہ پانی دیکھنے سے قبل کی حالت میں متیمم کی نماز کی صحت پر اجماع ثابت ہے۔ اختلافِ فقہاء کی موجودہ صورت میں استصحاب پر عمل کرتے ہوئے اجماع سے ثابت پہلے والے حکم ہی کو بعد والی حالت میں جاری رکھا جائے گا۔

استصحاب حکم اِجماع کی حجیت

کسی مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کی صورت میں اجماع سے ثابت حکم کا استصحاب حجت ہے یا نہیں، اس بارے میں علمائے اصولِ فقہ کے دو گروہ ہیں:

۱۔ منکرین

استصحاب حکم اِجماع کی حجیت کا انکار کرنے والوں میں یہ علماء شامل ہیں: اصحاب ابو حنیفہؒ،

جمہور مالکیہ، اصحاب شافعیؒ، حنابلہ، امام طبریؒ (م۳۱۰ھ)، ابواسحاق شیرازیؒ (م۴۷۶ھ)، امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ)، ابن عقیلؒ (م۵۱۳ھ)، ابن قدامہؒ (م۶۲۰ھ)، طوفیؒ (م۷۱۶ھ) اور زرکشیؒ (م۷۹۴ھ) وغیرہ۔

ان کی رائے یہ ہے کہ ایسا استصحاب حجت نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صفت کی تبدیلی سے قبل والی حالت میں منعقد اجماع حجت ہے بشرطیکہ اس کی صفت میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو، لیکن جب صفت تبدیل ہو جائے تو استصحاب حجت نہیں ہے۔ اجماع جس حکم کی دلیل بنا تھا وہ اختلاف رائے واقع ہو جانے سے زائل ہو گیا۔ لہٰذا اب نئے حکم کے لیے نئی دلیل تلاش کی جائے گی۔ اگر پہلے والا حکم لگایا گیا تو یہ حکم بغیر دلیل کے ہوگا۔

کسی مسئلہ میں اجماع منعقد ہونے کے بعد اس میں پیدا ہونے والا اختلاف اجماع کی ضد ہے۔ دو متضاد حکم ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اختلاف کی صورت میں اجماع سے تمسک (Attachment) درست نہیں ہے۔

۲۔ قائلین

استصحاب حکم اجماع کو حجت قرار دینے والے اصولیین کے نام یہ ہیں: ابن قطانؒ (م۱۹۸ھ)، ابوثورؒ (م۲۴۰ھ)، مزنیؒ (م۲۶۴ھ)، امام داؤد ظاہریؒ (م۲۷۰ھ)، فخرالدین رازیؒ (م۶۰۶ھ)، سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ)، ابن حاجبؒ (م۶۴۶ھ)، ابن قیمؒ (م۷۵۱ھ) اور شوکانیؒ (م۱۲۵۵ھ) وغیرہ

اصل یہ ہے کہ جس حکم پر اجماع ہوا ہے اسے اسی حالت پر باقی رکھا جائے جب تک کہ اس کو زائل کرنے والی چیز ثابت نہ ہو۔ اجماع اس مجمع علیہ حکم کی علت نہیں ہے اور نہ ہی اس کا سبب ہے کہ علت یا سبب کے زائل ہونے سے اجماع کا حکم بھی زائل ہو جائے، بلکہ اجماع اس حکم کا ثبوت اور دلیل ہے[۱]۔ (علت: جس سے حکم ثابت ہو مثلاً سفر روزہ چھوڑنے کی علت ہے۔ سبب: جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مثلاً جنون معاملات؛ ور تصرفات کی ممانعت کا سبب ہے۔ ہر علت سبب ہے لیکن ہر

۱۔ اصول الشاشی ص۱۰۷۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص۷۵

سبب علت نہیں ہے)۔

قائلین کہتے ہیں کہ وہ نزاع واختلاف کی جگہ پر اجماع کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ مجمع علیہ کی حالت ہی کو اس وقت تک جاری رکھتے ہیں جب تک اسے زائل کرنے والی چیز ثابت نہ ہو جائے۔

۷۔ استصحاب مقلوب [1]

استصحاب مقلوب یا استصحاب معکوس کا لفظی مطلب ہے الٹا استصحاب۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کی حالت موجودہ زمانے میں ثابت ہو جائے تو زمانہ حال میں اس حالت کے ثبوت کو زمانہ ماضی میں بھی اس چیز کی ویسی ہی حالت کی دلیل بنا دیا جائے۔ اسے استصحاب الحاضر فی الماضی بھی کہتے ہیں۔ استصحاب مقلوب کو ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا گیا ہے۔

استصحاب مقلوب کی چند مثالیں

۱۔ کسی نصرانی (مسیحی) کی وفات کے بعد اس کی مسلمان بیوی یہ دعویٰ کرے کہ وہ اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی، تاکہ وہ یہ کہہ کر اپنے شوہر کی جائیداد کی وارث بن سکے۔ متوفی کے دیگر ورثاء یہ کہیں کہ وہ اپنے شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تھی تو اس صورت میں ورثاء کا قول معتبر ہوگا اور بیوی کا قول تسلیم نہیں کیا جائے۔ اس لیے کہ بیوی کا اپنے شوہر کی میراث سے محرومی کا سبب زمانہ حاضر میں ثابت ہے، لہٰذا اسی کو زمانہ ماضی کے لیے بھی دلیل بنایا جائے گا اور حال کے مطابق ماضی کا حکم ہوگا۔

۲۔ یہ سوال کہ اسلم گزشتہ کل کسی جگہ پر موجود تھا یا نہیں؟ اور وہ شخص آج اس جگہ پر پایا جاتا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ہاں اسلم گزشتہ کل اس جگہ پر موجود تھا۔ اسلم کا آج اس جگہ پر موجود ہونا ثابت ہو گیا تو گزشتہ کل کے لیے بھی اسلم کی موجودگی کا ثبوت برقرار رہا۔

استصحاب سے ماخوذ بعض اہم قواعد فقہیہ

فقہاء نے کئی قواعد فقہیہ (Legal Maxims) کی بنیاد استصحاب پر رکھی ہے جن میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ البحر المحیط ۲۵/۶۔ حاشیۃ البنانی ۳۵۰/۲۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۱۱

۱۔ اَلْاَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ (۱)

جو جیسا تھا اسے ویسا ہی تسلیم کیا جائے۔

مثلاً مفقود الخبر شخص کو زندہ تسلیم کیا جائے جب تک کہ اس کے فوت ہونے کا ثبوت نہ ملے۔

۲۔ اَلْيَقِيْنُ لَا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ (۲)

یقین کو کسی شک کے ذریعے زائل نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کوئی شخص ماہ رمضان میں سحری کھائے۔ اسے فجر کے طلوع ہونے میں شک ہو اور یہ یقین نہ ہو کہ اس نے طلوع فجر کے بعد کھانا کھایا ہے یا اس سے پہلے کھایا ہے۔ اس کا روزہ درست ہے اور اس پر اس دن کے روزے کی قضاء واجب نہیں ہے۔ کھانا کھاتے وقت رات کا ہونا یقینی امر تھا اور فجر کے طلوع ہونے میں شک تھا، لہٰذا یقین والی چیز پر عمل کیا جائے گا۔ یقین کسی شک کے ذریعے زائل نہیں ہوتا۔

۳۔ اَلْاَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ (۳)

اصول یہ ہے کہ ذمہ داری سے (انسان کو) بری تصور کیا جائے۔

ملزم اس وقت تک الزام سے بری سمجھا جاتا ہے جب تک کہ اس پر الزام ثابت نہ ہو جائے۔

۴۔ اَلْاَصْلُ فِي الْاَشْيَاءِ الْاِبَاحَةُ (۴)

اصول یہ ہے کہ تمام چیزیں مباح (جائز) ہیں۔

ہر قسم کا معاملہ اور تصرف صحیح ہے جب تک کہ شریعت سے اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ملے۔ البتہ گوشت اور عورت اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی گوشت کے بارے میں یقین نہ ہو کہ وہ ذبیحہ ہے تو ایسے گوشت کی اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔ اسی طرح عورتوں کے ساتھ نکاح کی اصل یہ ہے

۱۔ شرح المجلة، مادہ: ۵ ص ۲۰۔ الاشباہ والنظائر ۱/۸۷۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۹۰

۲۔ اصول الفقه ص ۳۳۲۔ اصول الفقه اسلامی ص ۲۲۰۔ شرح المجلة، مادہ: ۴ ص ۱۸۔ الاشباہ والنظائر ۱/۸۴۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۹۰

۳۔ الاشباہ والنظائر ۱/۸۹۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۹۰۔ اصول الفقه اسلامی ص ۲۲۰

۴۔ الاشباہ والنظائر ۱/۹۷۔ المیسر فی اصول الفقه ص ۱۹۰۔ شرح المجلة، مادہ ۶، ص ۲۳

کہ وہ حرام ہیں ماسوائے اس عورت کے جس سے نکاح کرنا جائز ہو اور اس سے نکاح کر لیا جائے۔

استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ یہ دلائل سے استنباطِ احکام کا ایک طریقہ ہے۔ اکثر علمائے اصول فقہ نے استصحاب کو استدلال کی انواع میں سے ایک نوع قرار دیا ہے [۱]۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، الإحكام في اصول الأحكام، درالكتب العلمية بيروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (م ۷۷۴ھ)، جمع الجوامع، مطبع اصح المطابع بمبئی

۳۔ ابن صلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (م ۶۴۳ھ)، علوم الحديث، دارالفكر، دمشق ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۳ء

۴۔ ابن قیم، شمس الدین محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الازهرية مصر

۴۔ ابن لحام، علی بن محمد بن علی (م ۷۵۲ھ)، المختصر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل، مركز الجث العلمي واحياء التراث الا سلامي، جامعة الملك عبدالعزيز السعودية ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۵۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور

۶۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، مترجم وحیدالزماں، اسلامی اکادمی اردو

۱۔ شرح مختصر الروضة ۳/۱۵۸۔ علم اصول الفقه ص ۹۲۔ اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ص ۳۸۵

بازار لاہور ۱۹۸۳ء
۸۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلۃ، المکتبۃ الاسلامیۃ، میزان مارکیٹ کوئٹہ ۱۴۰۳ھ
۹۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفکر، المکتب الاسلامی بیروت، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء
۱۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء
۱۱۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقہ، دارالثقافۃ للنشر والتوزیع ۲۰ شارع سیف الدین المهرانی ۱۹۸۳
۱۲۔ تفتازانی (م ۷۸۲ھ)، التلویح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ
۱۳۔ بدران، ابوالعینین، اصول الفقہ الاسلامی، مؤسسۃ شباب الجامعۃ الا سکندریۃ
۱۴۔ بزدوی، علی بن محمد (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی
۱۵۔ ترکی، عبدالحسن، اصول مذہب الامام احمد بن حنبل، مطبعۃ جامعۃ عین شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء
۱۶۔ تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر جسٹس، مجموعہ قوانین اسلام، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۸۱ء
۱۷۔ خن، مصطفیٰ سعید، اثر اختلاف القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء
۱۸۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر (م ۷۹۴ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقہ، دارالصفوۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، بالفردقہ کویت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء
۱۹۔ زنجانی، شہاب الدین محمد بن احمد، تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء
۲۰۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان، ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸۶ء
۲۱۔ سرخسی، شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد (م ۴۹۰ھ)، المبسوط، دارالمعرفۃ بیروت لبنان

۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۲۲۔ سلقینی، ابراہیم، المیسر فی اصول الفقه الاسلامی، دارالفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء

۲۳۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، المکتبة التجاریة الکبری بأول شارع محمد علی بمصر ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء

۲۴۔ شاطبی، الاعتصام، المکتبة التجاریة الکبری باول شارع محمد علی بمصر

۲۵۔ شافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الام، دارالمعرفة بیروت لبنان ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۳ء

۲۶۔ شوکانی محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتبی القاھرة مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۲۷۔ صدرالشریعہ، عبیداللہ بن مسعود (م۷۴۷ھ)، التوضیح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۲۸۔ طحان، محمود الدکتور، تیسیر مصطلحات الحدیث، نشر السنة ملتان

۲۹۔ طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (م۷۱۶ھ)، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

۳۰۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الاسرار، علی اصول فخرالاسلام البزدوی، دارالکتب العربی، بیروت لبنان، الصدف پبلشرز کراچی

۳۱۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المنخول من تعلیقات الاصول، دارالفکر دمشق سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۳۲۔ غزالی، المستصفی من علم الاصول، دارصادر ۱۳۲۲ھ

۳۳۔ کلوزانی، محفوظ بن احمد بن الحسن (م۵۱۰ھ)، التمهید فی اصول الفقه، جامعة ام القریٰ مکة المکرمة، السعودیة

۳۴۔ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)، الموطا، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور

۳۵۔ محمد ابوزہرہ، مالک حیاته و عصره، آراوه وفقهه، دارالفکر العربی

۳۶۔ محمد ابوزہرہ، حیات شیخ الاسلام ابن تیمیۃ، مترجم رئیس احمد جعفری، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور ۱۹۷۱ء

۳۷۔ محمد ابوزہرہ، ابن حزم حیاته و عصره، آراوه وفقهه، دارالفکر العربی ۱۹۷۸ء

۳۸۔ محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۷۹ء

۳۹۔ محمصانی، صبحی، فلسفہ شریعت اسلام، مترجم مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۸۱ء

۴۰۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مترجم وحید الزمان نعمانی کتب خانہ اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء

۴۱۔ مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، شارح غلام رسول سعیدی، فرید بکسٹال اردو بازار لاہور

۴۲۔ موسوعة الفقه الاسلامی، المعروفة موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی، المجلس الا علی للشؤن الا سلامیة، القاهرة ۱۳۹۰ھ

۴۳۔ ندوی، عبداللہ عباس، مولانا ڈاکٹر، تفهیم المنطق، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد کراچی ۱۹۹۱ء

۴۳۔ نسائی، ابوعبدالرحمٰن (م۳۰۳ھ)، سنن النسائی، مکتبة التربیة العربی للدول الخلیج ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء

۴۴۔ ولی اللہ شاہ (م۱۷۶۲ء)، اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، مترجم صدرالدین اصلاحی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۰ء

فصل ہشتم

استدلال

لغوی تعریف

لغوی طور پر استدلال کا معنی ہے: طلبِ دلیل، یعنی دلیل چاہنا اور تلاش کرنا[۱]۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں استدلال کا معنی ہے: ایک یا چند معلوم شدہ باتوں کے ذریعے ایسی بات اور نتیجہ معلوم کرنا جو پہلے سے معلوم نہیں[۲]۔ لیکن علم اصولِ فقہ میں استدلال ایسی دلیل ہے جو نہ تو قرآن یا سنّت کی کوئی نص ہو اور نہ ہی وہ دلیل اجماع یا قیاس سے عبارت ہو[۳]۔

استدلال فقہ اسلامی کا ایک ایسا مأخذ ہے جس کا تعلق کسی ایک طریقہ استنباط سے مخصوص نہیں ہے۔ ایک چیز سے دوسری چیز کا استنباط کرنے کے لیے جتنے بھی طریقے اختیار کیے گئے ہیں، وہ سب استدلال میں داخل ہیں۔ استدلال میں ایک یا ایک سے زیادہ باتوں کے مطالعہ و مشاہدہ سے ایسا نتیجہ اختیار کیا جاتا ہے جو پہلے سے معلوم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم شدہ بات ہی نتیجہ میں دہرادی گئی تو اسے استدلال کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۶۱/۴۔ ارشاد الفحول ۲۴۵/۲۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۷۔حاشیۃ البنانی ۳۴۲/۲

۲۔ تفھیم المنطق ص ۱۷۲

۳۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۶۱/۴۔ ارشادالفحول ۲۴۵/۲۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۷۔ حاشیہ البنانی ۳۴۲/۲

استدلال کے طریقے

پہلا طریقہ[1]

استدلال کا ایک طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ اور حکم حاصل کرنے کے لیے عموماً دو قضیے (Propositions) پیش کیے جاتے ہیں جن سے نتیجہ اور حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ ان دونوں قضیوں کو اس طرح سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ پہلے قضیہ میں موضوع مخصوص ہوتا ہے اور دوسرے قضیہ میں عمومی بات کہی جاتی ہے جس کا اطلاق زیادہ تعداد کے افراد پر ہوتا ہے۔ مثلاً:

۱۔ پہلا قضیہ : قرآن مجید آسمانی کتاب ہے۔

دوسرا قضیہ: ہر آسمانی کتاب مقدس ہے۔

ان دونوں قضیوں کے مطالعہ و مشاہدہ سے یہ نتیجہ اور حکم برآمد ہوتا ہے:

قرآن مجید مقدس کتاب ہے۔

۲۔ پہلا قضیہ: جسم مرکب ہے۔

دوسرا قضیہ: ہر مرکب حادث ہے۔

نتیجہ: جسم حادث ہے۔

دوسرا طریقہ: قضایا کے درمیان تقابل[2]

استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قضایا (Propositions) کے درمیان تقابل کیا جاتا ہے۔ اگر ایک قضیہ موجبہ (Positive) ہے تو اس کے بالمقابل دوسرا قضیہ بنایا جائے گا وہ سالبہ (Negative) ہوگا۔ اگر ایک قضیہ سالبہ ہے تو اس کا بالمقابل قضیہ موجبہ ہوگا۔ اسی طرح قضیہ کلیہ (Absolute) کا تقابل قضیہ جزئیہ (Partial) سے ہوگا۔ قضیہ جزئیہ کے بالمقابل قضیہ کلیہ ہوگا۔ مثلاً:

۱۔ قضیہ موجبہ: ابلیس ایک واقعی مخلوق ہے۔

۱۔ تفہیم المنطق ص ۲۱۳

۲۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۶۵

قضیہ سالبہ: ابلیس ایک واقعی مخلوق نہیں ہے۔

ان دنوں قضیوں میں اگر پہلی بات سچی ہے تو دوسرا قضیہ غلط اور جھوٹ ہے اور اگر دوسرا قضیہ سچا ہے تو پہلا قضیہ جھوٹ ہوگا۔

۲۔ قضیہ کلیہ موجبہ: ہر وضو عبادت ہے۔
قضیہ کلیہ سالبہ: کوئی بھی عبادت بلا نیت صحیح نہیں ہے۔
نتیجہ: کوئی وضو نیت کے بغیر صحیح نہیں ہے۔

۳۔ قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ وضو عبادت ہیں۔
قضیہ کلیہ موجبہ: ہر عبادت کے لیے نیت ضروری ہے۔
نتیجہ: بعض وضو کے لیے نیت ضروری ہے۔

۴۔ قضیہ جزئیہ موجبہ: بعض وضو عبادت ہیں۔
قضیہ کلیہ سالبہ: کوئی بھی عبادت بلا نیت صحیح نہیں ہے۔
نتیجہ: بعض وضو بلا نیت صحیح نہیں ہیں۔

تقابل کی اقسام

قضایا کے درمیان تقابل کی تین اقسام ہیں:

۱۔ قضایا میں تناقض (Contradiction)

۲۔ قضایا میں تضاد (Contrast)

۳۔ قضایا میں تداخل (Intervention)

۱۔ قضایا میں تناقض

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک قضیہ دوسرے قضیہ کے سچ ہونے کا احتمال ختم کر دے۔ ان دونوں میں سے ایک کا جھوٹا ہونا قطعی ہو۔ اگر دونوں قضیے بیک وقت سچ یا دونوں ہی جھوٹ ہوں تو پھر ان دونوں کے درمیان تناقض نہیں ہوگا۔ مثلاً

۱۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: ہر حیوان انسان ہے۔

اگر یہ قضیہ غلط ہے تو پھر اس کا نقیض قضیہ جزئیہ سالبہ ہوگا جو یہ ہے: بعض حیوان انسان نہیں ہیں۔

۲۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: حیوانوں میں سے کوئی بھی انسان نہیں ہے۔

قضیہ جزئیہ موجبہ: بعض حیوان انسان ہیں۔

یہ قضیہ درست ہے۔

قضیہ کلّیہ موجبہ کے نقیض قضیہ جزئیہ سالبہ ہوتا ہے اور قضیہ جزئیہ سالبہ کے نقیض قضیہ کلّیہ موجبہ ہوتا ہے۔ دونوں بیک وقت سچے نہیں ہو سکتے اور نہ ہی دونوں بیک وقت جھوٹے ہو سکتے ہیں۔ مثلاً:

ا۔ علامہ اقبالؒ حکیم تھے۔

ب۔ علامہ اقبالؒ حکیم نہیں تھے۔

ان دونوں میں تناقض نہیں پایا جاتا کیونکہ قضیہ ''ا'' میں حکیم سے مراد حکمت و دانائی والا شخص ہے اور قضیہ ''ب'' میں حکیم سے مراد طبیب اور ڈاکٹر ہے۔ دونوں قضیے مختلف المعنیٰ ہیں، اس لیے ان میں تناقض نہیں ہے۔

۲۔ قضایا میں تضاد

اس کا مفہوم یہ ہے کہ دو متقابل قضیوں میں سے ایک قضیہ دوسرے کو قطعی طور پر جھٹلا رہا ہو۔ لیکن ان دونوں قضیوں میں سے ایک کا جھوٹا ہونا دوسرے قضیے کے سچ قضیہ ہونے کا تقاضا نہ کرتا ہو۔ اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں قضیے باطل ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک قضیے کا حکم دوسرے قضیے کے حکم کو مکمل طور پر جھوٹا نہ کرتا ہو بلکہ اس کے بعض افراد کو باطل کرتا ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ اسلم اکرم سے بڑا نہیں ہے تو یہ لازمی نہیں ہے کہ اسلم اکرم سے چھوٹا ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسلم اکرم سے عمر میں برابر ہو۔

قضایا میں تضاد کی مثالیں:

۱۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام انسان حیوان ہیں۔ (سچ)

قضیہ کلّیہ سالبہ: تمام انسان حیوان نہیں ہیں۔ (باطل)

۲۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: تمام حیوان انسان نہیں ہیں۔ (سچ)

قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام حیوان انسان ہیں۔ (باطل)

۳۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام شاعر جھوٹے ہیں۔ (باطل)

قضیہ کلّیہ سالبہ: تمام شاعر جھوٹے نہیں ہیں۔ (باطل)

۴۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: رنگوں میں سے کوئی رنگ بھی سیاہ نہیں ہے۔ (باطل)

قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام رنگ سیاہ ہیں۔ (باطل)

مندرجہ بالا چاروں مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر ایک قضیہ حقیقت کے مطابق ہے تو دوسرا قضیہ باطل ہے، لیکن ایک قضیہ کے باطل ہونے سے دوسرے قضیہ کا سچ ہونا لازمی نہیں ہے۔

۳۔ قضایا میں تداخل

اس سے مراد یہ ہے کہ اگر دو قضایا میں ایک قضیہ کلّیہ صحیح ہے تو اس کے مقابل کا جزئیہ بھی صحیح ہوگا، کیونکہ جزئیہ اس کلّیہ کے تابع ہے۔ اگر ایک جزئیہ غلط ہے تو پھر اس کے مقابل کا کلّیہ بھی غلط ہو گا۔ اس لیے کہ اگر ''بعض'' درست نہیں ہے تو پھر ''کل'' بھی درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر جزئیہ سچ ہے تو ضروری نہیں کہ کلّیہ بھی سچ ہو۔ وہ کبھی جھوٹ ہوگا اور کبھی سچ ہوگا، جیسا کہ ذیل کی مثال نمبر ۷ اور نمبر ۸ میں ہے۔ اگر کلّیہ جھوٹ ہے تو جزئیہ کا جھوٹ ہونا ضروری نہیں۔ وہ کبھی جھوٹ ہوگا اور کبھی سچ ہو گا، جیسا کہ ذیل میں مثال نمبر ۵ اور نمبر ۶ میں ہے۔

مثالیں

۱۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام انسان حیوان ہیں۔ (صحیح)

قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ انسان حیوان ہیں۔ (صحیح)

۲۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام حیوان انسان ہیں۔ (غلط)

قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ حیوان انسان ہیں۔ (صحیح)

۳۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: ہر پودا اپنی مرضی سے حرکت کرتا ہے۔ (غلط)
قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ پودے اپنی مرضی سے حرکت کرتے ہیں۔ (غلط)

۴۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: انسانوں میں سے کوئی بھی پتھر نہیں ہے۔ (صحیح)
قضیہ جزئیہ سالبہ: کچھ انسان پتھر ہیں۔ (غلط)

۵۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: حیوانوں میں سے کوئی انسان نہیں ہے۔ (غلط)
قضیہ جزئیہ سالبہ: کچھ حیوان انسان ہیں۔ (صحیح)

۶۔ قضیہ کلّیہ سالبہ: کوئی بھی انسان ناطق نہیں ہے۔ (غلط)
قضیہ جزئیہ سالبہ: کچھ انسان ناطق نہیں ہیں۔ (غلط)

۷۔ قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ حیوان انسان ہیں۔ (صحیح)
قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام انسان حیوان ہیں۔ (صحیح)

۸۔ قضیہ جزئیہ موجبہ: کچھ انسان دیانتدار ہیں۔ (صحیح)
قضیہ کلّیہ موجبہ: تمام انسان دیانتدار ہیں۔ (غلط)

تیسرا طریقہ: عکسِ مستوی [1]

عکسِ مستوی کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قضیہ کی تصدیق کرنا مقصود ہو تو اس قضیہ کو الٹ کر دیکھا جائے۔ اگر اس قضیہ کا عکس بھی صحیح ہو تو وہ قضیہ درست ہے۔ مثلاً:

۱۔ ایک قضیہ کا سالبہ ہے: کوئی انسان پرندہ نہیں ہے۔ (انسان سے قوتِ پرواز کا انکار ہے)
اس قضیہ کا عکس یہ بنے گا: کوئی پرندہ انسان نہیں ہے۔ (پرندوں سے انسانیت کا انکار ہے)
اس مثال میں قضیہ درست ہے کیونکہ اس کا عکس بھی صحیح ہے۔

۲۔ قضیہ کلّیہ موجبہ: ہر مسکر (نشہ دینے والی چیز) حرام ہے۔
(عکس) قضیہ جزئیہ موجبہ: بعض حرام چیزیں مسکر ہیں۔

۱۔ تفہیم المنطق ص ۱۹۳۔ ابن حزم، حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقہ ص ۴۰۳

یہ قضیہ بھی درست ہے۔

چوتھا طریقہ: تلازم بین الحکمین (۱)

تلازم کا معنی ہے: باہم لازم ہونا۔ تلازم بین الحکمین سے مراد ہے: دو حکموں کو ایک دوسرے سے لازم کرنا۔

اصطلاحی طور پر التلازم بین الحکمین کا مطلب ہے کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم کو دوسرے حکم کے ساتھ لازم کرنا۔

ان دونوں حکموں میں سے ہر ایک حکم مثبت بھی ہوسکتا ہے اور منفی بھی:

مثلاً ہر جسم مرکب ہے۔

اور ہر مرکب جسم ہے۔

اس میں دو ثبوتوں کا تلازم پایا جاتا ہے اور دو نفیوں کا تلازم پایا جاتا ہے:

ہر جسم مرکب ہے۔　　ہر وہ چیز جو مرکب نہیں وہ جسم نہیں ہے۔

ہر مرکب جسم ہے۔　　ہر وہ چیز جو جسم نہیں وہ مرکب نہیں ہے۔

کسی علت کو متعین کیے بغیر ایک حکم کو دوسرے حکم سے لازم کر کے استدلال کرنے کی چار صورتیں ہیں:

ا۔ تلازم بین ثبوتین

دو مثبت حکموں کو ایک دوسرے سے لازم کرنا۔ مثلاً جو شخص طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اس کا ظہار کرنا بھی صحیح ہے۔ کسی مرد کا اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت مثلاً ماں، بہن، خالہ یا پھوپھی سے تشبیہ دینا یا اس کے کسی عضو سے تشبیہ دینا ظہار کہلاتا ہے (۲)۔ مثلاً یہ کہنا کہ تو میرے لیے میری ماں کی پیٹھ کی مانند ہے۔

۱۔　ارشاد الفحول ۲/۲۴۵۔ حاشیہ البنانی ۲/۳۴۲۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۴۶۔ موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۶/۲۰۰

۲۔　مجموعہ قوانین اسلام ۲/۷۳۲

۲۔ تلازم بین نفیین

دو منفی حکموں کو ایک دوسرے کے ساتھ لازم کرنا۔ مثلاً نیت کے بغیر تیمم جائز نہیں ہے۔ لہٰذا نیت کے بغیر وضو بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ بعض حالات میں تیمم وضو کا قائم مقام ہوتا ہے۔

۳۔ تلازم بین ثبوت ونفی

دو حکموں کو اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ لازم کرنا کہ پہلا حکم مثبت ہو اور دوسرا حکم منفی ہو۔ مثلاً جو بات مباح ہے وہ حرام نہیں ہو سکتی، یعنی اباحت کا ثبوت حرمت کے وجود کی نفی کر رہا ہے۔

۴۔ تلازم بین نفی وثبوت

دو حکموں کو اس طرح ایک دوسرے سے لازم کرنا کہ پہلا حکم منفی ہو اور دوسرا حکم مثبت ہو۔ مثلاً جو چیز جائز نہیں وہ حرام ہے۔

پانچواں طریقہ: عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال [1]

اگر کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں انتہائی کوشش اور تحقیق کے باوجود کوئی دلیل نہ مل سکے تو دلیل کے نہ ملنے اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم کی نفی پر استدلال کیا جائے گا، کیونکہ حکم دلیل کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر دلیل نہیں ہے تو حکم بھی نہیں ہوگا، اس لیے کہ ہر حکم کے پیچھے کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے۔ نیز قاعدہ ہے کہ اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام عدم ہیں۔ لہٰذا ان کا وجود ثابت کرنے کے لیے دلیل لانا ہوگی۔ حکم کے وجود کے لیے بھی دلیل چاہیے۔ اگر دلیل نہیں ہے تو حکم ثابت نہیں ہوگا۔ مثلاً:

۱۔ غصب کردہ عورت کے لڑکے کا تاوان غاصب پر نہیں ہوگا، کیونکہ لڑکے کو غصب نہیں کیا گیا۔ لڑکے کے معاملہ میں چونکہ علت یعنی غصب کرنا نہیں پایا جاتا، اس لیے حکم یعنی تاوان کی نفی کی جائے گی۔ غصب کے تاوان کے لیے غصب پایا جانا ضروری ہے۔ علت یعنی غصب کی نفی سے حکم یعنی تاوان کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے۔

۱۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۱۶۳/۴۔ حاشیہ البنانی ۳۴۴/۲۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۴۸۔ البحر المحیط ۳۲۹/۶۔ اصول الشاشی ص ۱۱۷

۲۔ قصاص کے مسئلہ میں گواہی دینے کے بعد اگر گواہ اپنی گواہی سے منحرف ہو جائیں تو ان میں سے کسی پر بھی قصاص واجب نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قاتل نہیں ہیں۔ کسی شخص پر قصاص کا حکم لگانے کے لیے قتل کا پایا جانا ضروری ہے۔

علماء کے ایک گروہ نے اس طریقہ استدلال کی مخالفت کی ہے۔ ان کے نزدیک کسی حکم کی نفی کے لیے بھی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔ محض عدمِ دلیل ہی سے عدمِ حکم پر استدلال نہیں کیا جائے گا۔

چھٹا طریقہ: استقراء(۱)

استقراء کا لغوی معنی حقائق کا مشاہدہ کرنا اور انہیں تلاش کرنا ہے۔ اصطلاحی طور پر استقراء کا معنی ہے جزئیات کا بغور مشاہدہ و مطالعہ اور ان کا تجزیہ کر کے کوئی ایسا کلی حکم اور قاعدہ ثابت کرنا جو ایک تسلیم شدہ حقیقت کا درجہ حاصل کر لے۔ لہٰذا جزئیات کا مشاہدہ کرنے سے جو نتیجہ برآمد ہو اسے استقراء کہتے ہیں۔

تجربہ اور عقل کے استعمال سے قاعدہ اور اصول بنانا انسانی فطرت ہے۔ قرآن مجید تعقل اور غور و فکر پر زور دیتا ہے:

قُلْ سِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ

[العنکبوت ۲۹:۲۰]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!) ان سے کہہ دیں کہ زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کس طرح خلق کی ابتداء کی ہے۔

زمین پر چلنے پھرنے اور سیر کی دعوت کا مقصد یہ ہے کہ انسان کائنات کی جزئیات کا بغور مطالعہ و مشاہدہ کرے اور قواعد و کلیات بنائے۔

قدرت نے یہ بات انسان کی فطرت میں ودیعت کی ہے کہ وہ اپنے اردگرد کی چیزوں کا مشاہدہ کر کے کچھ اصول وضع کر لیتا ہے۔ مثلاً ایک اَن پڑھ کسان یہ علم رکھتا ہے کہ گندم کا بیج زمین میں

البحر المحیط ۶/۱۰۔ حاشیہ البنانی ۲/۳۴۶۔ فلسفہ شریعت اسلام ص ۲۰۷۔ تفہیم المنطق ص ۲۰۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۴۷

ڈالنے سے قبل زمین کو نرم کرنا ضروری ہے، ورنہ گندم کا نازک پودا سخت زمین کا سینہ چیر کر اپنا سر مٹی سے باہر نہیں نکال سکتا۔ اس کے علاوہ گندم کے بیج کو پانی، دھوپ اور ہوا وغیرہ بھی مناسب مقدار میں ملتی رہنی چاہیے۔ اَن پڑھ انسان کو یہ بات کسی زرعی یونیورسٹی کی تعلیم و تحقیق سے معلوم نہیں ہوئی بلکہ اس کا زندگی بھر کا تجربہ اسے بتاتا ہے کہ یہ بات بالکل سچ ہے۔ اس کا یہ تجربہ اس کے چھوٹے سے گاؤں کے چند کھیتوں تک محدود ہے جہاں اس نے مختلف کھیتوں میں گندم کے بیج کو اسی طرح ایک پودا بنتے دیکھا۔ جس سے اس نے یہ عمومی قاعدہ و اصول بنا لیا کہ بیج اس وقت نشو و نما حاصل کرتا ہے جب کھیت کی مٹی نرم ہو اور اسے پانی، دھوپ اور ہوا وغیرہ بقدرِ ضرورت ملے۔

روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ گزشتہ پرسوں 'ا' مر گیا، کل 'ب' مر گیا، آج 'ج' مر گیا۔ اس طرح ہم کئی افراد کی موت کی خبر سنتے اور جنازے اُٹھتے دیکھتے ہیں۔ ان مشاہدات سے یہ نتیجہ نکلا کہ انسان فانی ہے۔

استقراء کی دو اقسام ہیں:

۱۔ استقراء تام

۲۔ استقراء ناقص

۱۔ استقراء تام

کسی قضیہ کی تمام جزئیات کا بغور مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے بعد کوئی ایسا کلی حکم ثابت کرنا جو اس قضیہ کی تمام جزئیات میں بھی ثابت ہو، اسے استقراء تام کہتے ہیں۔ اسے قیاس منطقی بھی کہتے ہیں۔ استقراء تام میں کسی قضیہ کی جزئیات سے متعلق اقوال کو تسلیم کر لینے کے بعد ان کا نتیجہ تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے۔

مثلاً بیع ایک معاہدہ ہے اور ہر معاہدے کا لازمی حصہ رضامندی ہے۔ اگر یہ دونوں باتیں تسلیم کر لی جائیں تو پھر اس کا نتیجہ بھی تسلیم کرنا ضروری ہے اور نتیجہ یہ ہے کہ بیع کے لیے رضامندی ضروری ہے۔

فرض نماز ہو یا نفل نماز، ان میں سے ہر ایک کے لیے طہارت ضروری ہے۔ لہٰذا ہر نماز کی ادائیگی کے لیے طہارت ضروری ہے۔

۲۔ استقراء ناقص

کسی قضیہ کے لیے کوئی حکم اس بنا پر ثابت کرنا کہ وہ حکم اس قضیہ کے بعض یا اکثر جزئیات میں بھی ثابت ہے، استقراء ناقص کہلاتا ہے۔ استقراء ناقص سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس کا درجہ یقین کا نہیں بلکہ غالب یا راجح ظن کا ہوتا ہے۔

ہر جانور کھانے اور بولنے کے لیے اپنے منہ کا نچلا جبڑا حرکت میں لاتا اور استعمال کرتا ہے۔ یہ بات مختلف النوع حیوانات اور انسان کے جبڑوں کے مطالعہ و مشاہدہ کے بعد ایک قاعدہ عامہ کے طور پر کہی جاتی ہے۔ لیکن مگر مچھ اپنا اوپر والا جبڑا ہلاتا اور استعمال میں لاتا ہے۔ مگر مچھ کا یہ فعل دیگر تمام حیوانات کے نچلے جبڑے کو ہلانے کے فعل کے خلاف ہے۔ لہٰذا استقراء ناقص سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ ضروری نہیں ہے کہ سو فیصد سچ ہوں۔ ان میں استثناء کا احتمال ہمیشہ ہوتا ہے۔

استقراء ناقص کی ایک مثال امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا فتویٰ ہے کہ وتر واجب نہیں ہے، کیونکہ وتر کی نماز سواری پر ادا کی جاسکتی ہے اور ہر وہ نماز جو سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہیں ہوتی۔

ساتواں طریقہ: قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی [1]

قیاس اقترانی (Connecting Analogy) اور قیاس استثنائی (Exceptional Analogy) یہ دونوں قیاس منطقی کی انواع ہیں۔

۱۔ قیاس اقترانی

اسے قیاس اقترانی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو یا دو سے زیادہ قضیوں کو اس طرح

۱۔ الإحكام في اصول الأحكام ۱۶۳/۴۔ حاشیہ البنانی ۳۴۲/۲۔ تفهيم المنطق ص ۲۱۶۔ موسوعة الفقه الاسلامی ۲۰۰/۶

باہم مربوط کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ اس طریقے میں دونوں قضیوں کو باہم ملانے کے لیے کسی حرفِ استثناء مثلاً إلاّ (سوائے/مگر) لٰکِنْ (لیکن) یا بَلْ (بلکہ) وغیرہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔ قیاس اقترانی میں دونوں قضیے باہم مربوط ہونے کے لیے کسی اور کے محتاج نہیں ہوتے۔ مثلاً:

۱۔ ابوبکر مومن ہے اور ہر مومن جنت میں جائے گا۔

نتیجہ: ابوبکر جنت میں جائے گا۔

۲۔ بعض حیوان مچھلی ہیں اور ہر مچھلی کا میتة (مردہ) حلال ہے۔

نتیجہ: بعض حیوانوں کا میتة حلال ہے۔

۳۔ ہر نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے۔

نتیجہ: ہر نبیذ حرام ہے۔

۴۔ جب بھی رمضان کا چاند نظر آیا تو روزوں کا مہینہ شروع ہو گیا۔

اور جب بھی روزوں کا مہینہ شروع ہوا تو روزے واجب ہو گئے۔

نتیجہ: جب بھی رمضان کا چاند نظر آیا تو روزے واجب ہو گئے۔

۲۔ قیاس استثنائی

اس صورت میں حروفِ شرط مثلاً إن (اگر) وغیرہ کو استعمال کر کے پہلے قضیہ کو شرطیہ بنایا جاتا ہے، اور دوسرے قضیے کو ملانے کے لیے حرف استثناء لٰکِنْ (لیکن) کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً:

۱۔ اگر سورج نکلا ہوا ہے تو دن موجود ہے، لیکن سورج نکلا ہوا نہیں ہے۔

نتیجہ: دن موجود نہیں ہے۔

۲۔ اگر نبیذ مسکر ہے تو وہ حرام ہے، لیکن نبیذ مسکر ہے۔

نتیجہ: نبیذ مباح نہیں ہے۔

۴۔ وہ شخص یا تو قادیانی ہے یا مسلمان ہے، لیکن وہ قادیانی ہے۔
نتیجہ: وہ مسلمان نہیں ہے۔

آٹھواں طریقہ: مختلف اقوال میں کم تر مقدار کا قول اختیار کرنا[1]

جب فقہاء کے مابین کسی چیز کی مقدار کے تعین میں اختلاف واقع ہو جائے اور چیز کی مقدار کے تعین میں کئی اقوال ہو جائیں مثلاً نفقہ کی مقدار یا دیت کی مقدار وغیرہ، تو کم تر مقدار والے قول کو اختیار کر لیا جاتا ہے۔

مثلاً اہل کتاب کی دیت (خون بہا) کی مقدار کے بارے میں اختلافی اقوال ہیں۔ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ بعض کے نزدیک برابر ہے اور بعض کی رائے ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمان کی دیت کا ثلث یعنی ایک تہائی ہے۔ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) نے کم تر مقدار کا قول اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک اہل کتاب کی دیت کی مقدار مسلمان کی دیت کا ثلث ہے۔

مختلف اقوال میں سے کم تر قول کو اختیار کرنے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط پائی جانی چاہیں:

۱۔ کسی ایک نے بھی اس کم تر مقدار والے قول کے عدم وجوب کے بارے میں نہ کہا ہو۔
۲۔ کم تر قول کو اختیار کرنے کی کوئی دلیل نہ پائی جاتی ہو، ورنہ وہ قول اس دلیل سے ثابت ہوگا، استدلال سے نہیں۔
۳۔ کسی زائد مقدار والے قول کو اختیار کرنے کی بھی کوئی دلیل موجود نہ ہو، ورنہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ دلیل اس طریقہ استدلال کے حکم کو باطل کر دے گی۔
۴۔ کم مقدار والا قول زیادہ مقدار والے قول کا جزو ہو۔

۱۔ البحر المحیط ۶/۲۷۔ ابن حزم حیاته و عصره ص ۴۰۷۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۴۸

نواں طریقہ: سبب، شرط اور مانع کی بنیاد پر حکم کا اثبات اور نفی (۱)

اگر سبب موجود ہو تو حکم پایا جائے گا۔ اگر مانع پایا جائے اور شرط فوت ہو جائے تو حکم کی نفی کی جائے گی، یعنی حکم نہیں پایا جائے گا۔

سبب

سبب اس چیز کو کہتے ہیں جسے شریعت نے کسی حکم کی علامت یا پہچان کا ذریعہ بنایا ہو۔ سبب کے وجود سے حکم کا وجود ہوگا اور سبب کے نہ ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔

مثلاً جنون، حجر یعنی معاملات اور تصرفات سے روک دینے کا سبب ہے۔ جنون پایا جاتا ہے تو حجر کا حکم بھی پایا جائے گا اور اگر جنون نہیں ہے تو حجر کا حکم بھی نہیں ہوگا۔ قتل عمد قصاص کا سبب ہے۔ اگر قتل عمد موجود ہے تو قصاص کا حکم بھی ثابت ہو گا۔ اگر قتل عمد موجود نہیں ہے تو قصاص کا حکم بھی نافذ نہیں ہو گا۔

شرط

شرط سے مراد ایسی چیز ہے جس کے وجود پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس چیز کی حقیقت سے خارج ہو۔ شرط کے وجود سے اس چیز کا وجود لازم نہیں آتا لیکن شرط کے نہ ہونے سے اس چیز کا عدم ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً نکاح کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ جب تک دو گواہ نہیں ہوں گے نکاح صحیح نہیں ہے۔ نکاح کی صحت دو گواہوں کی شرط پر موقوف ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ اگر کہیں دو گواہ پائے جائیں تو نکاح بھی ثابت ہو جائے۔

نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ نماز اس وقت صحیح ہو گی جب وضو ہو گا، مگر یہ ضروری نہیں کہ جب وضو ہو تو نماز پڑھنا بھی لازم ہو۔ لیکن اگر وضو نہیں ہے تو نماز نہیں ہو گی۔

۱۔ ارشاد الفحول ۲/۲۴۸۔ حاشیہ البنانی ۲/۳۴۴۔ الإحکام فی اصول الأحکام ۴/۱۹۲۔ الوجیز ص ۷۵، ۷۹، ۸۲۔ علم اصول الفقہ ص ۱۱۷، ۱۲۰۔ اصول الفقہ ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰

مانع

مانع سے مراد ایسی چیز ہے جس کا وجود حکم کے نافذ ہونے میں رکاوٹ بن جائے، یعنی اس چیز کے پائے جانے سے حکم نہیں پایا جائے گا۔

مثلاً حیض کسی عورت پر وجوبِ صلوٰۃ کے حکم کا مانع ہے۔ حیض کے دنوں میں عورت پر نماز کی فرضیت کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

ابوّت (یعنی باپ ہونا) قصاص کا مانع ہے۔ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دیتا ہے تو باپ کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ صرف دیت لازم ہوگی۔ یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔

دسواں طریقہ: استصحابِ حال

استدلال باستصحاب الحال سے مراد کسی چیز کے بارے میں اس امر کو تسلیم کر لینا ہے کہ اس چیز کی جو حالت ماضی میں تھی وہ حال میں بھی اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ مل جائے۔

اس طریقہ استدلال کے بارے میں تفصیل ''استصحاب'' کے عنوان کے تحت گزشتہ صفحات میں آ چکی ہے۔

استدلال کے دیگر طریقے

گیارہواں طریقہ

کسی چیز کی صحت پر عدم دلیل سے اس چیز کے فساد (Imperfection) پر استدلال کیا جائے گا[1]۔

بارہواں طریقہ

کسی چیز سے ملتی جلتی چیز کے فساد سے اس چیز کے فاسد ہونے پر استدلال کیا جائے گا[2]۔

۱۔ البحر المحیط ۶/۷
۲۔ حوالہ بالا ۶/۸

تیرہواں طریقہ

لفظ سے اس کے معنی کی دلیل تلاش کرنا۔ مثلاً ''زید لکھتا ہے''، یہ جملہ کتابت اور لکھائی کے بارے میں ہے۔ لیکن اس جملہ سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ زید زندہ ہے اور یہ کہ اس کے ہاتھ کی انگلیاں حرکت کر سکتی ہیں اور یہ کہ اس کے دونوں ہاتھوں میں سے کم از کم ایک ہاتھ ضرور صحیح و سلامت ہے [۱]۔

چودہواں طریقہ

جب لوگوں کے احوال و زمانہ میں تبدیلی واقع ہو جائے تو وہ احکام بھی بدل جاتے ہیں جو ان احوال و زمانہ کی اساس پر قائم تھے۔ اسے اصولِ تعدیل کہتے ہیں [۲]۔

[ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں]

مصادر و مراجع

۱۔ آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد (م ۶۳۱ھ)، **الإحکام فی اصول الأحکام**، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۲۔ ابن سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (م ۷۷۴ھ)، **جمع الجوامع**، مطبع اصح المطابع بمبئی

۳۔ ابن صلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن (م ۶۴۳ھ)، **علوم الحدیث**، دار الفکر، دمشق ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء

۴۔ ابن قیم، شمس الدین محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، **اعلام الموقعین عن رب العالمین**، مکتبۃ الکلیات الازہریۃ مصر

۵۔ ابن لحام، علی بن محمد بن علی (م ۷۵۲ھ)، **المختصر فی اصول الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل**، مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، جامعۃ الملک

۱۔ ابن حزم حیاتہ و عصرہ ص ۴۰۳

۲۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۵۰

عبدالعزیز السعودیة ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۶۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید (م ۲۷۳ھ)، سنن ابن ماجه، اہل حدیث اکادمی کشمیری بازار لاہور

۷۔ ابوداود، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابو داود، مترجم وحیدالزماں، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور ۱۹۸۳ء

۸۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلة، المكتبة الاسلامية، ميزان ماركيث كوئٹه ۱۴۰۳ھ

۹۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفكر، المكتب الاسلامى بيروت، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۱۰۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحيح بخاری، مکتبہ تعمیر انسانیت اردو بازار لاہور ۱۹۷۹ء

۱۱۔ بردیسی، محمد زکریا، اصول الفقه، دارالثقافة للنشر والتوزيع ۲۰ شارع سيف الدين المهرانى ۱۹۸۳

۱۲۔ تفتازانی (م ۷۹۲ھ)، التلويح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۱۳۔ بدران، ابوالعینین، اصول الفقه الاسلامى، مؤسسة شباب الجامعة الا سكندرية

۱۴۔ بزدوی، علی بن محمد (م ۴۸۲ھ)، اصول البزدوى، نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی

۱۵۔ ترکی، عبدالحسن، اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، مطبعة جامعة عين شمس ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء

۱۶۔ تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر جسٹس، مجموعہ قوانین اسلام، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۸۱ء

۱۷۔ خن، مصطفیٰ سعید، اثر اختلاف القواعد الاصولية فى اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة بيروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۱۸۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن بہادر (م ۷۹۴ھ)، البحر المحيط فى اصول الفقه، دارالصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بالفردقه كويت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۱۹۔ زنجانی، شہاب الدین محمد بن احمد، تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسة الرسالة ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء

۲۰۔ زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، مترجم ڈاکٹر احمد حسن، مطبع مجتبائی پاکستان، ہسپتال روڈ لاہور ۱۹۸٦ء

۲۱۔ سرخسی، شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد (م۴۹۰ھ)، المبسوط، دار المعرفة بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

۲۲۔ سلقینی، ابراہیم، المیسر فی اصول الفقه الاسلامی، دار الفکر دمشق ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء

۲۳۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، المکتبة التجاریة الکبری بأول شارع محمد علی بمصر ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء

۲۴۔ شاطبی، الاعتصام، المکتبة التجاریة الکبری باول شارع محمد علی بمصر

۲۵۔ شافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الام، دار المعرفة بیروت لبنان ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۳ء

۲٦۔ شوکانی محمد بن علی (م۱۲۵۵ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دار الکتبی القاهرة مصر ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

۲۷۔ صدر الشریعہ، عبیداللہ بن مسعود (م۷۴۷ھ)، التوضیح، کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی ۱۴۰۰ھ

۲۸۔ طحان، محمود الدکتور، تیسیر مصطلحات الحدیث، نشر السنة ملتان

۲۹۔ طوفی، سلیمان بن عبدالقوی بن (م۷۱٦ھ)، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

۳۰۔ عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، کشف الاسرار، علی اصول الاسلام البزدوی، دار الکتاب العربی بیروت لبنان، الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان

۳۱۔ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (م۵۰۵ھ)، المنخول من تعلیقات الاصول، دار الفکر دمشق

سوریا ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

۳۲۔ غزالی، المستصفی من علم الاصول، دار صادر ۱۳۲۲ھ

۳۳۔ کلوزانی، محفوظ بن احمد بن الحسن (م ۵۱۰ھ)، التمهيد فی اصول الفقه، جامعة ام القریٰ مكة المكرمة، السعودية

۳۴۔ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، الموطا، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور

۳۵۔ محمد ابوزہرہ، مالک حیاته و عصره، آراوه وفقهه، دار الفكر العربی

۳۶۔ محمد ابوزہرہ، حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، مترجم رئیس احمد جعفری، اہلحدیث اکادمی، کشمیری بازار لاہور ۱۹۷۱ء

۳۷۔ محمد ابوزہرہ، ابن حزم حیاته و عصره، آراوه وفقهه، دار الفكر العربی ۱۹۷۸ء

۳۸۔ محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۷۹ء

۳۹۔ محمصانی، صبحی، فلسفہ شریعت اسلام، مترجم مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۸۱ء

۴۰۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مترجم وحید الزمان نعمانی کتب خانہ اردو بازار لاہور ۱۹۸۱ء

۴۱۔ مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، شارح غلام رسول سعیدی، فرید بکسٹال اردو بازار لاہور

۴۲۔ موسوعة الفقه الاسلامی، المعروفة موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی، المجلس الا علی للشؤن الا سلامية، القاهرة ۱۳۹۰ھ

۴۳۔ ندوی، عبداللہ عباس، مولانا ڈاکٹر، تفهيم المنطق، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد کراچی ۱۹۹۱ء

۴۴۔ نسائی، ابوعبدالرحمٰن (م ۳۰۳ھ)، سنن النسائی، مكتبة التربية العربی للدول الخليج ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء

۴۵۔ ولی اللہ شاہ، اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، مترجم صدر الدین اصلاحی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۰ء

فصل نہم

عرف

عرف کی تعریف

ارباب لغت کہتے ہیں: عرف، نکر کی ضد ہے۔ جو امر دلوں میں قرار پا جائے اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کرلیں وہ عرف کہلاتا ہے۔

عرف شرعی سے مراد وہ مفہوم ہے جس پر علمائے شرع نے احکام کی بنیاد رکھی ہو۔ عَرَفَ یَعْرِفُ عِرْفَاناً۔ عرفان کے معنی ہیں علم (جاننا)، اسی سے اعتراف ہے۔ امام راغب اصفہانی (م ۵۰۶ھ) کی تحقیق یہ ہے کہ المعرفة والعرفان کے معنی ہیں کسی چیز کی علامات وآثار پر غور وفکر کرکے اس کا ادراک کر لینا۔ معروف ہر اس قول یا فعل کا نام ہے جس کی خوبی عقل یا شریعت سے ثابت ہو اور منکر ہر اس بات کو کہا جاتا ہے جو عقل و شریعت کی رو سے بری سمجھی جائے۔ صاحب قاموس القرآن کا کہنا ہے کہ عرف ''نیکی، سلوک، احسان اور پے در پے'' کے معنوں میں آتا ہے۔ آخری معنوں میں حال بن کر مستعمل ہوتا ہے۔

عادت کا لفظ بھی عرف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کا لغوی مفہوم لسان العرب اور تاج العروس میں یہ بیان کیا گیا ہے ''عادت کا لفظ عود سے بنا ہے جس کے معنی لوٹنے کے ہیں''۔ ابن امیر الحاج نے شرح التحریر میں عادت کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے ''عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بغیر کسی عقلی تعلق کے بار بار کیے جاتے ہوں''۔

علامہ ابن نجیمؒ (م ۹۷۰ھ) نے لکھا ہے ''عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار کے عمل و

تعامل سے سلیم الفطرت لوگوں کے دل میں جگہ پکڑ لیتے ہیں اور قبولیت عامہ حاصل کرتے ہیں''(۱)۔

علامہ جرجانیؒ (م۳۹۷ھ) عرف کی تعریف یوں کرتے ہیں''وہ عمل یا عقیدہ جسے لوگ عقل و تجربہ کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر حق ہونا ان کے نزدیک مسلّم ہو''(۲)۔اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف و عادت فقہ کی اصطلاح میں مرادف ہیں۔

علامہ ابن عابدینؒ (م۱۲۵۲ھ) نے ایک درمیانی رائے دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں میں مصداق کے لحاظ سے کوئی خاص فرق نہیں ہے، معنی و مفہوم کے اعتبار سے ضرور فرق ہے، عادت عام ہے اور عرف خاص۔ وہ لکھتے ہیں''عادت معاودت سے ماخوذ ہے۔ اسے عادت اس لیے کہتے ہیں کہ اس پر مسلسل تعامل اور بار بار اعادہ کی وجہ سے وہ معروف بن کر قلب و دماغ میں پیوست ہو جاتی ہے، بغیر اس کے کہ اس میں کوئی عقلی تعلق یا قرینہ موجود ہو، یہاں تک کہ وہ ایک عرفی حقیقت بن جاتی ہے۔ عادت اور عرف مصداق کے اعتبار سے تو ایک ہیں، مفہوم کے اعتبار سے جدا جدا ہیں''(۳)۔

شیخ ابوزہرہ کا کہنا ہے کہ عرف وہ ہے جس پر اپنی زندگی گزارنے کے لیے لوگوں کی ایک جماعت متفق ہو جائے اور عادت افراد و جماعت کے بار بار کا عمل ہے۔ جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہو جائے تو وہ ان کا عرف بن جاتا ہے۔ لہٰذا جماعت کی عادت اور اس کا عرف نتیجہ اور مآلِ کار کے اعتبار سے دونوں ایک ہی ہیں(۴)۔

عرف ایک وسیع تصور ہے، اس کی ایک نوع عادت ہے جو انفرادی بھی ہو سکتی ہے اور اجتماعی بھی۔ عرف اور عادت کے اعتبار کی شرط یہ ہے کہ اس کے خلاف قرآن و سنت کی نص موجود نہ ہو۔ اگر کسی معاملہ میں اس کے خلاف تصریح نہ ہو تو عرف و عادت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن اگر

۱۔ الاشباہ والنظائر ص ۶۳
۲۔ التعریفات ص ۱۵۴
۳۔ مجموعۃ رسائل ابن عابدین ص ۱۱۴
۴۔ سیرت امام مالک ص ۴۳۹

ایسی تصریح موجود ہو تو عادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

عرف کے ارکان

عرف کے تین ارکان ہیں:

ا۔ مستقل رویہ

عرف کے لیے ضروری ہے کہ اسے مستقل طور پر اپنایا گیا ہو۔ کسی چیز پر لوگوں کا عمل کبھی کبھار ہو تو وہ عرف نہیں کہلائے گا۔ یہ ضروری نہیں کہ عرف پر زمانہ دراز سے لوگوں کا مستقل عمل ہو بلکہ اس پر لوگوں کا عمل درآمد ثابت ہونا کافی ہے۔ البتہ اس پر عمل درآمد میں لوگوں کا رویہ مستقل ہونا چاہیے۔

۲۔ سماجی نوعیت

ایسا عمل جو بار بار کیا جائے اور انسان کا روزمرہ کا معمول بن جائے، اس فرد کی عادت یا معمول کہلاتا ہے۔ جب کوئی عمل ایک فرد سے تجاوز کر کے معاشرے کا معمول بن جائے اور معاشرے کے سب لوگ اس کو جاننے لگ جائیں تو گویا معاشرے کی اجازت اس کے اندر آ گئی۔ اس لیے عرف کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایسی عادت ہوتی ہے جو سارے معاشرے نے اپنا لی ہو۔ عرف کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اجتماعی طور پر سب کا اپنایا ہوا عمل ہوتا ہے۔

۳۔ معیاری قدر و قیمت

عرف معیاری قدر و قیمت والا ہوتا ہے۔ لوگوں نے اس کو جانچا پرکھا ہوتا ہے اور پھر اس کو اپنایا ہوتا ہے۔

عرف کی شرعی حیثیت

اسلامی قانون کے مآخذ چار ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ کتاب وسنت دو ایسے مآخذ ہیں جن کی حیثیت مستقل بالذات ہے اور اجماع اور قیاس کی حیثیت اجتہادی مآخذ کی ہے۔ ان کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کسی مسئلہ میں شریعت کے صریح احکام موجود نہ

ا۔ اسلامی قانون کے کلیات، کلیہ ۱۰۶، ص ۸۳

ہوں۔ اس صورت میں شریعت کے صریح اور عمومی احکام اور ان کی روح کو سامنے رکھ کر کوئی مجتہد تنہا یا بہت سے مجتہدین مل کر اس کے بارے میں کوئی فیصلہ یا رائے دیں۔ اس رائے اور اس اجتہاد میں جن ذرائع و وسائل سے کام لیا جاتا ہے وہ استدلال، استحسان، سدِّ ذرائع، استصلاح اور عرف وغیرہ کہلاتے ہیں۔

مصری عالم عبدالوہاب خلاف عرف کی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں ''عرف، اس کی مثالوں اور فقہاء اور اہل اصول کے اقوال پر گہری نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ عرف کوئی ایسا مستقل بالذات قانون اور دلیلِ شریعت نہیں ہے کہ کسی پیش آمدہ واقعے یا مسئلے میں محض اس کی بنیاد پر کوئی قانون بنایا جائے۔ بلکہ وہ ایسا مأخذ اور دلیل ہے جس کے ذریعے شریعت کی نصوص کے الفاظ کا ادراک کرنے، معاملہ کرنے والے فریقین کے الفاظ سمجھنے، عام میں تخصیص پیدا کرنے اور مطلق کو مقید کرنے میں مدد ملتی ہے''[1]۔

معلوم ہوا کہ عرف، اجتہاد و استنباط کے لیے ایک معاون اور موثر وسیلہ ہے جس سے قانون سازی، عدالتی فیصلوں اور بہت سے احکام شریعت کی تعبیر و تطبیق میں کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً حکومت ایک قانون بنا دیتی اور نافذ کر دیتی ہے اور لوگ اس کے عادی ہو جاتے ہیں تو اس قانون کی حیثیت عرف و عادت کی ہو جائے گی۔ اگر یہ قانون کسی شرعی حکم سے نہیں ٹکراتا تو بحیثیت عرف و عادت اس سے قانون سازی اور عدالتی فیصلوں میں مدد لی جائے گی۔ مثال کے طور پر حکومت نے گاڑیوں کے لیے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ اپنے بائیں ہاتھ چلیں، اب اگر ٹریفک کا کوئی حادثہ ہو جاتا ہے تو جرم کا تعین اور سزا کا فیصلہ کرتے وقت ٹریفک کے اس قانون کو عرف کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے گا۔

عرف و عادت کے شرعی دلائل

قرآن حکیم میں عرف اور معروف کے الفاظ کئی مقامات پر آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت میں عرف و عادت کو مأخذِ احکام کا درجہ حاصل ہے۔ چند آیات کریمہ یہ ہیں:

۱۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ ص ۱۲۶

عرف یعنی نیکی کا حکم دینا

۱۔ خُذِ الْعَفْوَ وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ

[الاعراف ۷:۱۹۹]

(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم!) عفو اختیار کیجئے اور عرف کا حکیم دیجئے اور جاہلوں سے کنارہ کیجئے۔

دستور کے مطابق

۲۔ اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ

[البقرة ۲:۱۸۰]

تو ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کر جائے۔ اللہ سے ڈرنے والوں پر یہ ایک حق ہے۔

۳۔ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ [البقرة ۲:۲۲۸]

اور عورتوں کا حق مردوں پر ویسا ہی ہے جیسے دستور کے مطابق (مردوں کا حق) عورتوں پر ہے۔

۴۔ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ [البقرة ۲:۲۳۳]

اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔

۵۔ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّا اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ [البقرة ۲:۲۳۳]

اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانا چاہو تو تم پر کچھ حرج نہیں بشرطیکہ تم دودھ پلانے والیوں کو دستور کے مطابق ان کا حق جو تم نے دینا طے کیا تھا، دے دو۔

۶۔ وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ [البقرة ۲:۲۴۱]

اور مطلقہ عورتوں کو بھی دستور کے مطابق نان و نفقہ دینا چاہیے، پرہیزگاروں پر

یہ بھی حق ہے۔

۷۔ وَ آتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ

[النساء ۴:۲۵]

اور دستور کے مطابق ان لونڈیوں کا مہر بھی ادا کرو بشرطیکہ عفیفہ ہوں، نہ ایسی کہ کھلم کھلا بدکاری کریں۔

مناسب طور پر

۸۔ وَ مَنْ كَانَ فَقِيْراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ[النساء ۴:۶]

اور جو تنگ دست ہو وہ مناسب طور پر (یعنی قدر خدمت اموال یتامی میں سے) لے لے۔

احادیث کے مبارک ذخیرہ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے کہ ہندہ بنت عتبہ نے اپنے خاوند ابوسفیانؓ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ اخراجات میں ہاتھ ذرا کھینچ کر رکھتے ہیں۔ تو کیا یہ ممکن ہے کہ میں ان کی لاعلمی میں کچھ لے لیا کروں؟ اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف

معروف یعنی جتنا تیرے اور بچوں کے لیے کافی ہو، اتنا لے لے۔

علامہ عینیؒ (م ۸۵۵ھ) اس پر فرماتے ہیں ''معلوم ہوا کہ عرف ایک معتبر اور جاری عمل ہے''(۱)۔

امام بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) نے اپنی الجامع الصحیح میں کتاب البیوع میں عرف کے حوالے سے مستقل باب ان الفاظ سے قائم کیا ہے:

باب من اجری الامر امصار علی مایتعارفون بینهم فی البیوع والاجارة والمکیال والوزن وسننهم علی نیاتهم و مذاهبهم المشهورة

۱۔ عمدۃ القاری ۱۲/۱۷

یعنی خرید وفروخت، اجارہ، ناپ تول اور ان کے طور طریقوں میں ہر شہر کے لوگوں کے عرف، ان کی نیتوں اور ان کے مشہور طریقوں پر حکم دیا جائے گا۔ اس میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ قاضی شریحؒ (م ۸۷ھ) نے سوت بیچنے والوں سے کہا ''تمہارے رسم ورواج کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ ابن المنیر وغیرہ کا کہنا ہے کہ اس باب کے قائم کرنے سے امام بخاریؒ کا مقصود یہ بتانا تھا کہ عرف پر اعتماد کرنا حدیث شریف سے ثابت ہے[1]۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ایک اثر ہے:

ماراه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن وماراه سيئا فهو عندالله سيئ[2]

جس چیز کو مسلمان پسندیدہ سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی پسندیدہ ہے اور جس کو وہ ناپسندیدہ خیال کریں وہ اللہ کے نزدیک بھی ناپسندیدہ ہے۔

المسلمون سے مراد وہی لوگ ہیں جو عقل صحیح اور قلب سلیم رکھتے ہوں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام کے بارے میں ارشاد مبارک ہے:

للمملوک طعامه و كسوته بالمعروف ولا يكلف من العمل الا ما يطيق[3]

غلام کا کھانا اور اس کا کپڑا عام معروف طریقے پر دیا جائے اور اسے ایسے کام پر مامور نہ کیا جائے جس کی اس میں قدرت نہ ہو۔

علامہ زرقانیؒ (م ۱۰۹۹ھ) اس حدیث شریف کی شرح میں فرماتے ہیں ''معروف کا

۱۔ فتح الباری کتاب البیوع، باب من اجری امر الأمصار ۴/۴۰۴

۲۔ المستدرک، کتاب معرفة الصحابة ۳/۷۸. مسند احمد بن حنبل، تهذيب ۱/۳۷۹

۳۔ موطا امام مالک، کتاب الاستئذان والتشميت، باب الامر بالرفق بالمملوک

مطلب یہ ہے کہ بغیر کمی یا زیادتی اس طرح کا کھانا کپڑا دیا جائے جس طرح کہ اس جیسے دوسرے غلاموں کو دستور کے مطابق ملتا ہے''[۱]۔

اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ لوگ اس سے پہلے سے واقف ہوتے ہیں اس لیے انہیں اس کے تسلیم کرنے میں دِقت محسوس نہیں ہوتی۔

عرف وعادت سے متعلق کلیات

فقہائے اسلام نے عرف و عادت کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے کئی اصول وضع کیے ہیں، مثلاً:

۱۔ **العادة محكمة**

عرف وعادت فیصلہ کن چیز ہے۔

۲۔ **التعيين بالعرف كالتعيين بالنص**

عرف کی تعیین کی وہی حیثیت ہے جو نص کی تعیین کی ہے۔

۳۔ **العادة تجعل حكما اذا لم يوجد التصريح بخلافه فاما عند وجود التصريح خلافه يسقط اعتباره**

اگر معاملہ میں اس کے خلاف تصریح نہ ہو تو عادت ہی کو حکم (فیصلہ کرنے والا) بنایا جائے گا اور اگر خلاف تصریح موجود ہو تو عادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

۴۔ **العادة معتبرة فى تقييد مطلق الكلام**

مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت ورواج کا اعتبار ہوگا۔

۵۔ **العرف غير معتبر فى المنصوص عليه**

منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں ہے۔

۶۔ **العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه**

۱۔ شرح موطا امام مالک ۴/۳۹۵، ۳۹۶

عرف کا اعتبار اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب اس کے خلاف کسی چیز کا نام رواج پا جائے۔

۷۔ **الممتنع عادة كالممتنع حقيقة**

جو عادتاً ممتنع ہو وہ حقیقتاً ممتنع کے برابر ہے۔

۸۔ **المعروف عرفا كالمشروط شرطاً**

جو چیز بطور عرف جانی پہچانی جاتی ہو وہ ایک ایسی شرط کی مانند ہے جو کسی معاہدہ میں رکھی گئی ہو۔

۹۔ **المعروف بين التجار كالمشروط بينهم**

ایک چیز جو تاجروں میں معروف ہو ایک ایسی شرط کی مانند ہے جو ان میں طے ہو چکی ہو۔

۱۰۔ **انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت**

عادت کا اعتبار اسی وقت ہے جب وہ تسلسل اور دباؤ کے تحت کے جاری ہو۔

۱۱۔ **كل مايثبت بالعرف اذا صرح العاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد و يمكن الوفاء به صح**

جو معاملہ عرف سے ثابت ہو، اگر معاملہ کرنے والے اس کے خلاف کوئی ایسی شرط طے کر لیں جو عقد کے مقصود کے خلاف نہ ہو اور اس شرط سے عقد پورا کرنا ممکن ہو تو وہ شرط صحیح ہے۔

۱۲۔ **مالم ينص عليه فهو محمول على عادة الناس لانها دالة**

جس چیز کے خلاف کوئی نص نہ ہو اسے لوگوں کی عادت (عرف) پر محمول سمجھا جائے گا کیونکہ لوگوں کی عادت بھی دلیل ہے۔

۱۳۔ **ان العرف بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص**

نص کی غیر موجودگی میں عرف شرعی اعتبار سے اجماع کے درجہ پر ہے۔

۱۴۔ **ان لم یخالفه من کل وجه و کان الدلیل قیاسا فان العرف معتبر**

اگر عرف کسی بھی پہلو سے نص کا مخالف نہ ہو یا اور کوئی قیاس دلیل ہو تو عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۱۵۔ **العبرة للغالب الشائع لا للنادر**

وہ رواج دباؤ کے تحت جاری سمجھا جائے گا جو عام طور پر جانا جاتا ہو، نہ کہ وہ جو کبھی کبھار واقع ہو۔

۱۶۔ **الحقیقة تترک بدلالة العادة**

رواج کی رہنمائی میں اصل معانی چھوڑ دیئے جاتے ہیں۔

۱۷۔ **استعمال الناس حجة یجب العمل بها**

لوگوں کا استعمال ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

۱۸۔ **اذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالفه من کل وجه بان لزم منه ترک النص فلاشک فی رده**

اگر عرف اور دلائل شریعت میں ہر پہلو سے اس طرح مخالفت ہو کہ عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہے تو بلاشبہ ایسے عرف کو رد کر دیا جائے گا۔

۱۹۔ **التعامل بخلاف النص لایعتبر**

عملی عرف جو نص کے خلاف ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

۲۰۔ **اعتبار الوسع مبنی علی العادة**

مالی وسعت کے اندازہ کا دارومدار عرف وعادت پر ہے۔

۲۱۔ **العادة طبیعة ثانیة**

عادت فطرت ثانیہ ہے۔

عرف کی اساس

عرف وعادت کی حجیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی معاشرہ میں یہ قاعدے یوں ہی رائج نہیں ہو جاتے بلکہ ان کے پیچھے عدل وانصاف، ہمدردی اور آسانی کے اصول کارفرما ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ان کو تسلیم کیا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کا دروازہ کھٹکھٹاتا ہے تو اس کے لیے پیشگی اجازت کی ضرورت نہیں۔ اگر کسی کے ہاں آگ لگ جائے تو اس کا دروازہ توڑ کر اندر گھس جانے اور سامان بچا لینے کے لیے کسی تائید یا منظوری کی ضرورت نہیں۔ مہمان کو میزبان کے ہاں رہتے ہوئے اس کے گھر کی ایسی چیزیں استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جنہیں عرف عام میں مہمان استعمال کرتا ہے۔ معاملات میں خصوصیت سے عرف وعادت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کیونکہ اگر تصرف کے لیے اجازت وشرائط کا طے کرنا لازمی قرار دیا جاتا تو روزانہ کے معمولات متاثر ہوتے اور جینا دشوار ہو جاتا۔

علامہ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے شریعت میں اعتبارِ عرف کی سو سے زائد مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ جس جگہ جو سکہ رائج ہے، بول چال میں جب مطلق سکہ کہا جائے گا تو وہاں کا جاری سکہ ہی مراد لیا جائے گا، گو الفاظ نہ کہے گئے ہوں۔

۲۔ کرائے کے جانور کی سست رفتاری پر اسے چابک مار دینا اور اپنے کام کاج کے لیے قدرے ٹھہرا لینا۔

۳۔ کسی کے بچے، خادم یا بیوی کو وہ چیز واپس کر دینا جو گھر کے مالک سے لی تھی۔

۴۔ جو کام خود سے نہ ہو سکتا ہو اس کے لیے کسی وکیل (Attorney) کو مقرر کر لینا۔

۵۔ کسی سے مکان کرائے پر لیا ہے، اس میں اپنے دوستوں اور مہمانوں کو بلانا، انہیں بٹھانا اور آرام پہنچانا یہ سب کام عرفاً جائز ہیں، گو لفظوں میں طے نہ ہوئے ہوں۔ ان تمام باتوں میں شرع کا حکم بھی عرف کے مطابق ہے۔

۶۔ کوئی کپڑا کسی سے اجرت پر پہننے کے لیے زیادہ مدت تک لیا تو میلا ہونے پر اسے دھو لینا عرف عام میں جائز ہے تو شرعاً بھی جائز ہے، اگرچہ لفظاً یہ بات کپڑا دینے والے سے طے نہ ہوئی ہو۔

۷۔ کسی شخص کو بیع میں وکیل بنایا گیا ہو تو اگر عرف اس چیز کی قیمت لینے کا ہے تو وہ وکیل شرعاً بھی اس کی قیمت لے سکتا ہے۔

۸۔ کسی کے کھیت میں سے گزرنے پر وہاں کی مٹی سے تیمم کرنا اور کھیت میں نماز پڑھ لینا کہ یہ سب چیزیں بلا اجازت مالک دستورِ عام کے مطابق ہوا کرتی ہیں۔ شرع نے اس میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

۹۔ معلوم ہوا کہ پانی کا ریلا آ گیا ہے، پڑوسی کا گھر خطرے میں ہے، گھر بند ہے، مالک موجود نہیں ہے تو اس کی دیوار توڑ کر اس کے گھر کے سامان کو نکال لایا جائے کہ کہیں بہہ نہ جائے تو عرفِ عام اور دستورِ دنیا کے لحاظ سے یہ اس کی خیر خواہی ہے۔ پس شرعاً بھی جائز ہوگی، نہ کہ فاعل کو دیوار توڑنے کا مجرم قرار دے کر اس سے دام وصول کیے جائیں۔

۱۰۔ معلوم ہوا کہ پڑوسی کے مال پر دشمن قابض ہو گیا اور سارا مال لے کر چل دیا۔ کوئی بیچ میں پڑا اور کچھ دے دلا کر اسے رضامند کر لیا تو یہ نہیں کہ وہ مال اس کے ذمے پڑے بلکہ جیسا کہ عادتاً اس کے لیے جائز تھا شرعاً بھی جائز ہی رہے گا۔

۱۱۔ پڑوسی کے گھر میں آگ لگی، کوئی جلدی سے اس کے مکان کا حصہ گرا دیتا ہے تاکہ آگ نہ پھیلے۔ بلا شک وشبہ یہ جائز ہے۔ حکم شرعی بھی فائدہ عامہ کے مطابق ہوگا۔

۱۲۔ کھیتی کاٹ لی گئی، پھل اتار لیے گئے، کچھ رہ گیا جس کی عموماً پرواہ نہیں کی جاتی تو لفظاً اجازت نہ ہو تو تب بھی عرف عام اور دنیا کے دستور کے مطابق اس بقیہ کو کوئی دوسرا لے سکتا ہے۔ اس طرح شرعاً بھی ہے۔

علامہ ابن قیمؒ (۷۵۱ھ) نے دلیل میں ایک حدیث شریف بھی نقل کی ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عروہ بن جعد بارقیؓ کو ایک دینار دیا کہ ایک بکری خرید لائیں۔ انہوں نے ایک دینار کی دو بکریاں خرید لیں پھر ایک بکری کو ایک دینار پر بیچ دیا اور ایک دینار اور ایک بکری لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

یہ عین قواعد شرع، عرف عام اور مطابق دستور ہے (1)۔

اعتبار عرف کی شرائط

عرف کے قبول کرنے کے لیے فقہاء علمائے اصول نے مندرجہ ذیل شرائط مقرر کی ہیں:

ا۔ عرف نص شرعی سے معارض نہ ہو

نص شرعی سے مراد قرآن و سنت ہیں۔ یہی دو اصل مآخذِ شریعت اور مستقل دلائل ہیں۔ جن مسائل کے بارے میں قرآن کریم یا سنتِ نبوی میں کوئی واضح حکم موجود ہو ان میں کسی قسم کا اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایسے معاملات میں عرف و عادت کی کوئی گنجائش نہیں۔ عرف کا اعتبار صرف وہیں ہوتا ہے جہاں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو اور عرف کسی منصوص حکم سے متعارض نہ ہو۔ مثلاً سود کا حرام ہونا قرآن کریم کی واضح نص سے ثابت ہے۔ کسی بھی طرح کے سود کو حلال بنانے کے لیے اجتہاد کرنا یا عرف و رواج کو سند بنانا شریعت سے انحراف کے مترادف ہے۔ اسی طرح زنا کو قرآن و سنت نے حرام قرار دیا ہے، کوئی عرف اس کو حلال قرار نہیں دے سکتا۔

اگر کسی ملک یا ساری دنیا میں سودی کاروبار اور شراب نوشی عام ہو جائے، جوئے یا ایسے کاروبار جو اس کی تعریف میں آتے ہوں، رواج پذیر ہو جائیں، عورتیں پردہ بالکل ترک کر دیں، تعددِ ازواج کو ممنوع قرار دیا جائے، تحدیدِ نسل کا قانون نافذ کر دیا جائے یا کوئی حکومت خواہ مسلمان کیوں نہ ہو یا ساری دنیا کی حکومتیں ان کے مطابق قانون بنا دیں، تب بھی ان عرف و عادات کا ہرگز کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ نص شرعی کے مقابلے میں عرف و عادت کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

ا۔ اعلام الموقعین ۵/۷۵۷ تا ۷۵۹

۲۔ قانون سازی کے وقت عرف باقی ہو

قانون سازی کے وقت عرف کا باقی ہونا اس لیے ضروری ہے کہ جس قانون کی بنیاد عرف پر ہو وہ عرف بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ عرف اس وقت تک قابل اعتبار ہے جب وہ حکم کے نفاذ سے جڑا ہوا ہو، اس سے متاخر نہ ہو۔ اسی لیے فقہاء کے نزدیک عرف طاری (یعنی معاملہ کے بعد پیدا ہونے والے عرف) کا اعتبار نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اوقاف، وصیتیں، خرید وفروخت کے معاملات اور شادی کی دستاویزات کی تشریح اور ان میں درج شرائط واصطلاحات کا مفہوم اس عرف کے مطابق ہوگا جو ان معاملہ کرنے والے اشخاص کے زمانے میں تھا، نہ کہ اس عرف کے مطابق جو ان کے بعد وجود میں آیا۔

۳۔ عرف وعادت غالب اور عام ہو

غالب ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ عرف اکثر جگہ پایا جاتا ہو اور اس کے خلاف کوئی دوسرا طریقہ یا دستور بہت کم ملتا ہو۔ عام وہ عرف ہوتا ہے جو لوگوں کے درمیان مشہور ہو اور متعلقہ شعبے کے اکثر لوگ اس عرف سے واقف ہوں۔

اگر عرف وعادت میں اضطراب پایا جاتا ہو اور اس میں عموم وغلبہ کی صورت نہ ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے جبکہ عموم اور غلبہ کی صورت میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے بلاتعین قیمت کوئی چیز فروخت کی تو اس کی قیمت متعارف ہے تو وہ اس قیمت پر فروخت شدہ متصور ہوگی اور اگر قیمت متعارف نہیں ہے تو بیع باطل ہے۔ جہاں ایام کار میں تعطیل کا عرف موجود ہو اور اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو تو تعطیل کے ایام کی تنخواہ بھی دی جائے گی۔ جہاں ایسا عرف نہ ہو اور مقررہ اوقات کے علاوہ کارکن خود ہی تعطیل کرلیں تو تنخواہ روکی جاسکتی ہے۔

۴۔ معاشرے میں اس عرف کا پورا کرنا ضروری متصور کیا جاتا ہو

عرف کے قبول کرنے کی ایک ضروری شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس عرف کو پورا کرنا معاشرتی طور پر ضروری سمجھا جاتا ہو۔ کسی شے کا معاوضہ دینا لازمی نہ سمجھا جاتا ہو تو معاوضہ دینا

ضروری نہیں ہے، مثلاً شادی بیاہ میں تحفے بچوں کو عیدی اور ملازموں کو انعام کا معاوضہ بالعموم لازمی تصور نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی شے کا معاوضہ دلانے کا مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کسی شے کا معاوضہ نہیں دلائے گی۔ لیکن دیتے وقت اس قسم کی وضاحت کر دی تو پھر واپسی ضروری ہوگی۔

۵۔ معاملہ کرنے والوں نے اس عرف کے خلاف کوئی شرط عائد نہ کی ہو

عرف قبول کرنے کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اہل معاملہ نے اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ عرف و عادت کا اعتبار اس وقت کیا جاتا ہے جب وہ کسی نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط کے خلاف نہ ہوں۔ کیونکہ تصریح ہمیشہ عرف کے مقابلے میں قوی ہوتی ہے جیسا کہ فقہی قواعد **النص اقوی من العرف** (نص عرف سے قوی ہوتی ہے) اور **لاعبرة للدلالة فی مقابلة التصریح** (تصریح کے مقابلے میں کوئی دلالت قابل اعتبار نہیں) سے ظاہر ہے۔

ایک شخص کسی مزدور سے طے کرتا ہے کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس شرط کے سبب مستاجر (Hirer) کو یہ حق نہیں کہ وہ اس اجیر (Hired) کو اس بناء پر صبح سے شام تک کام پر مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے بلکہ مدت معینہ (ظہر سے عصر) تک کی پابندی لازمی ہوگی [۱]۔ جو معاملہ عرف سے ثابت ہو اس میں متعاقدین عرف کے خلاف کوئی ایسی صراحت و شرط طے کرلیں جو نہ عقد کے خلاف ہو نہ ایسی ہو کہ اس کا پورا کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی شرط و صراحت درست ہے [۲]۔

عرف و عادت کی اقسام

حنفی اور شافعی فقہاء نے عرف کی تقسیم دو اعتبار کی ہے:

ا۔ استعمال اور وضع کے اعتبار سے:

۱۔ عرف لفظی　　۲۔ عرف عملی

۱۔ فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل ص ۱۲۹

۲۔ قواعد الاحکام ۲/۱۷۸

۲۔نوعیت کے اعتبار سے

۱۔عرف عام　　۲۔عرف خاص　　۳۔عرف شریعت

مالکی فقہاء نے عرف کی تقسیم حسب ذیل پہلوؤں سے کی ہے:

۱۔ وقوع و وجود کے اعتبار سے

۱۔کلیات (ہر زمانے، حالت اور مقام پر یکساں پائی جانے والی عادات)

۲۔جزئیات (زمانے، حالت اور مقام کے اختلاف سے مختلف ہونے والی عادات)

۲۔ شرعی اور غیر شرعی ہونے کی حیثیت سے

۱۔جنہیں شریعت نے صاف طور پر تسلیم کیا ہے یا ان کی نفی کر دی ہے

۲۔شریعت نے ایجابی یا سلبی طور پر ان کے بارے میں کوئی حکم نہ دیا ہو

۳۔ منفعت اور مضرت رسانی کے اعتبار سے

۱۔عرف مباح　　۲۔عرف حرام

ذیل میں عرف کی چند اقسام پر گفتگو کی جاتی ہے:

عرف فاسد

وہ عرف جو قرآن وسنت کی واضح نص کے خلاف ہو یا کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیتا ہو، جو کسی ضرر کے حصول اور کسی مصلحت کے ضیاع کا ذریعہ بنے اسے عرف فاسد کہتے ہیں۔ایسا عرف قبول نہیں کیا جاتا، جیسے پیدائش کے موقع پر منکراتِ شرعی پر مبنی رسوم و رواج، سود خوری اور جوئے پر مبنی معاہدات وغیرہ۔

عرف صحیح

عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کی کسی نص کا مخالف نہ ہو۔اس کے سبب ایسی مصلحت جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، فوت نہ ہوئی ہو اور نہ کسی ایسی خرابی (مفسدہ) کے حصول کا ذریعہ ہو جس کا گمان غالب ہو، کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہ کرتا ہو اور کسی دلیل شرعی کے خلاف نہ ہو۔ایسا

عرف قبول کیا جائے گا۔ اس سے مسائل کا اخذ معتبر ہے اور اسے ایک شرعی اصول سمجھا جائے گا۔ مثلاً:

۱۔ منگنی کے وقت لڑکی کو جو کپڑے یا دوسرا سامان دیا جاتا ہے وہ تحفہ ہوتا ہے اور وہ سامان مہر میں داخل نہیں ہوتا۔

۲۔ عقد نکاح کے وقت لوگوں کو مدعو کیا جاتا ہے اور ان میں شیرینی تقسیم کی جاتی ہے۔

۳۔ ہوٹلوں کے مالک اپنے ملازمین کو دوپہر اور رات کا کھانا اپنے پاس سے کھلاتے ہیں۔

۴۔ طلاق یا موت کے نتیجہ میں میاں بیوی میں تفریق کے بعد مہر موجل (Deferred Dower) کا استحقاق ہوتا ہے یا اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

عرف صحیح کی کئی اقسام ہیں:

عرف صحیح عام: یہ وہ عرف ہے جس پر سبھی علاقوں میں لوگ متفق ہوں۔ فقہائے احناف کہتے ہیں کہ اس کے سبب قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ اسے استحسان بالعرف کہتے ہیں۔

عرف صحیح خاص: یہ وہ عرف ہے جو کسی خاص شہر میں معروف ہو یا لوگوں کے کسی خاص طبقے میں رائج ہو، جیسے تاجروں یا زراعت پیشہ لوگوں کا عرف۔

صحیح قولی: عرف صحیح قولی کی تعریف ڈاکٹر مصطفیٰ زرقاء ان الفاظ میں کرتے ہیں: جو الفاظ اور تراکیب لوگوں میں پھیل جائیں اور بغیر کسی قرینہ اور عقلی ارتباط کے ان سے ایک خاص مفہوم مراد ہو تو ایسے الفاظ اور تراکیب عرف قولی (لفظی) کہلاتے ہیں [1]۔ مثلاً:

۱۔ لفظ ''ولد'' کا اطلاق لڑکے پر ہوتا ہے، لڑکی پر نہیں۔ حالانکہ یہ لفظ ازروئے زبان دونوں صنفوں کے لیے عام ہے۔

۲۔ لفظ ''لحم'' کا اطلاق مختلف جانوروں کے گوشت پر ہوتا ہے لیکن مچھلی کے گوشت پر نہیں۔ حالانکہ ازروئے لغت وہ بھی گوشت ہے۔

۳۔ لفظ ''شربت'' کا اطلاق خاص مشروب کے لیے ہوتا ہے جس میں شیرینی ہو، ہر پینے والی چیز پر نہیں۔ حالانکہ ازروئے لغت ہر پینے والی چیز کو مشروب کہتے ہیں۔

۱۔ الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید ۸۴۲/۲

۴۔ لفظ ''دابہ'' کا اطلاق صرف چوپایوں پر ہوتا ہے، ہر رینگنے یا زمین پر حرکت کرنے والی چیز پر نہیں اور نہ انسان کو دابہ کہا جاتا ہے۔ حالانکہ از روئے لغت ان پر اس لفظ کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

۵۔ لفظ ''طلاق'' ازدواجی تعلق ختم کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے علاوہ دیگر تعلقات کے خاتمہ کے لیے یہ لفظ مستعمل نہیں ہے۔ حالانکہ لغت کی رو سے ان تعلقات کے ختم کرنے میں بھی یہ لفظ استعمال ہوسکتا ہے۔

عرف صحیح عملی: معاملات کی وہ شکلیں جو لوگوں میں عملاً رائج ہوں، جیسے:

۱۔ بغیر معاہدہ ایجاب وقبول کے خرید وفروخت کرنا۔ اس کو اصطلاح میں ''بیع تعاطی'' کہتے ہیں یعنی بیچنے والا خریدنے والے کو اس کے مانگنے پر ایک چیز دیتا ہے اور وہ اس کی قیمت ادا کردیتا ہے، دونوں کے درمیان کوئی باہمی عقد نہیں ہوتا۔

۲۔ عام لوگوں کے لیے جو حمام بنائے جاتے ہیں ان میں داخل ہوکر نہانا اور داخل ہونے سے پہلے وہاں ٹھہرنے کی مدت اور غسل میں استعمال کے لیے پانی کی مقدار طے نہ کرنا۔

۳۔ کسی کاریگر یا کارخانے سے گھر کے برتن اور جوتے بنوانا۔ وہاں بالعموم اجرت متعین ہوتی ہے جو بغیر طے کیے ادا کی جاتی ہے۔

۴۔ کرائے کے مکانوں اور دکانوں وغیرہ کا کرایہ ماہوار ادا کیا جاتا ہے۔

۵۔ ایک مخصوص اور متعین کرنسی کا استعمال۔

۶۔ ہفتہ وار تعطیل کا رواج۔

۷۔ بعض مقامات اور حالات میں مخصوص جانداروں کا گوشت استعمال کرنا اور متعین لباس اور آلات واشیاء کا استعمال کرنا۔

عرف شریعت

اس سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شریعت اسلامیہ بعض الفاظ کو ایک خاص معنی میں

استعمال کرتی ہے۔ لہٰذا جب وہ الفاظ بولے جائیں گے تو وہی معنی مراد ہوں گے۔ جیسے صلاۃ، صوم، زکاۃ، حج، غیبت اور غبطہ وغیرہ۔ ان میں سے کئی الفاظ کے لغوی معانی ان اطلاقات سے الگ ہیں جو شریعت نے طے کر دیئے ہیں۔ اگر شریعت نے مجازاً یا استعارہ کے طور پر کسی لفظ کو کسی عام معنی میں استعمال کیا ہو اور عام لوگوں کے عرف میں کوئی اور معنی مراد ہو تو عرف کو ترجیح ہوگی۔

قرآن پاک نے زمین کے لیے ''فراش'' کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن عام لوگ اس سے دری وغیرہ یعنی زمین پر بچھانے والی چیزیں مراد لیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فراش پر نہ بیٹھوں گا اور پھر زمین پر بیٹھ جائے تو قران کے الفاظ کی رو سے تو وہ حانث ہے اور قسم توڑنے کی وجہ سے اس پر کفارہ ہے، لیکن عرف میں ایسا نہ ہوگا کیونکہ عرف میں اس سے مراد دری یا بچھونا وغیرہ ہے۔

شرعی اور غیر شرعی ہونے کے اعتبار سے عادات کی تقسیم

اس تقسیم میں اس لحاظ سے بحث کی گئی ہے کہ اگر عادات اور شرعی احکام میں تعارض ہو جائے تو کیا صورت اختیار کی جائے گی۔ امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں کہ عادات دو قسم کی ہیں:

۱۔ وہ عادات جن کے متعلق شریعت نے واضح حکم دیا ہے۔

وہ عادات جن کو شریعت نے تسلیم کیا ہے یا واضح طور پر ان کی نفی کر دی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ شریعت نے ان کے اظہار یا ان پر عمل کرنے کو واجب و مستحب قرار دیا ہے یا حرام و مکروہ۔

یہ عادات تو اسی طرح ثابت و قائم رہیں گی جس طرح شریعت کے دوسرے احکام ہمیشہ قائم و دائم رہیں گے، خواہ وہ احکام ایجابی ہوں یا سلبی۔ مثلاً نجاست و طہارت کے طریقے اور سترِ عورت کے احکام وغیرہ۔ ان عادات کے بارے میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ ان کا شمار ان امور میں ہے جو احکام شریعت میں داخل ہیں۔ ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ان عادات کے برتنے والوں کی ان کے بارے میں آراء مختلف کیوں نہ ہو جائیں۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ اس سے اچھی عادت بری بن جائے اور بری عادت اچھی ہو جائے۔ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں بے پردگی کو کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا، لہٰذا اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اسی طرح دوسرے بعض معاملات جو ہماری

زندگی میں جاری ہو گئے ہیں لیکن وہ روح شریعت کے خلاف ہیں۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو احکام شریعت جو پائیدار اور دائمی ہیں ان میں بھی نسخ لازم ہے جبکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد احکام شریعت کا نسخ باطل ہے[1]۔

۲۔ وہ عادات جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے

دوسری قسم ان عادات کی ہے جو عام طور پر لوگوں نے اپنائی ہوتی ہیں۔ لیکن ان کے بارے میں شریعت کوئی ایجابی یا سلبی حکم نہیں دیتی بلکہ وہ خاموش رہتی ہے۔ امام شافعیؒ (م ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ وہ عادات جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے، دو طرح کی ہیں: ان میں کچھ تو ہمیشہ یکساں رہتی ہیں اور کچھ بدلتی رہتی ہیں۔ جو عادتیں ہمیشہ قائم رہتی ہیں مثلاً کھانا پینا، جنسی خواہش، دیکھنا، بولنا اور چلنا وغیرہ۔ اگر ان عادات سے وہ مقاصد زندگی پورے ہوتے ہیں جو شریعت اسلامی میں مطلوب ہیں تو شریعت کے نزدیک یہ عادات قابل اعتبار ہیں اور ان کے متعلق شریعت کا حکم ہر حال میں نافذ ہوگا۔

جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں ان کی مختلف قسمیں ہیں۔ کچھ چیزوں میں عام رواج کی وجہ سے حسن و قبح پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ننگے سر رہنا مختلف ملکوں کی تہذیبوں کے لحاظ سے مستحسن یا معیوب ہے۔ مشرقی ایشیائی ممالک میں عموماً ممتاز لوگوں کا ننگے سر رہنا معیوب سمجھا جاتا ہے تو اس بارے میں شرعی حکم بھی بدل جائے گا۔ مشرقی ملکوں میں کسی شخص کے ثقہ اور عادل ہونے میں ننگے سر رہنا مانع ہوگا اور مغربی ملکوں میں یہ چیزیں مانع نہیں ہوں گی۔

کبھی یہ اختلاف مقاصد میں ہوتا ہے، جیسے مختلف پیشہ کے لوگ ایک اصطلاح کا کچھ مفہوم سمجھتے ہیں اور عام لوگ اس کا کچھ اور مفہوم لیتے ہیں۔ ایسے تمام مواقع پر شرعی حکم بھی خاص یا عام استعمال ہی کی بنیاد پر لگایا جائے گا۔ خاص طور پر عقود یعنی بیع و شرائع اور نکاح و طلاق وغیرہ میں یہ فرق زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اختلاف بھی کسی معاشرے کے عام دستور کی وجہ سے ہوتا ہے، مثلاً کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ لوگ بعض اشیاء نقد پر بیچتے ہیں اور بعض کو ادھار یا اقساط پر بیچا جاتا ہے۔

۱۔　فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل ص ۱۴۱

ایسے معاملات میں شریعت عرف و عادت کا لحاظ کرتی ہے۔ کبھی یہ اختلاف کسی خارجی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً بلوغ کی عمر کے تعین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔

کلیات

امام شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) لکھتے ہیں: اپنی واقعیت اور وجوہ کے اعتبار سے وہ عادات جو ہر زمانے، حالت اور مقام پر یکساں طور پر پائی گئی ہیں اور ہمیشہ پائی جائیں گی، ان کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا دارومدار ہے اور اس کی مصلحتیں ان سے وابستہ ہیں۔ یہ عادات شریعت کے عین مطابق ہیں۔ ان کی حیثیت شریعت کے ان احکام کی سی ہے جو قیامت تک باقی رہیں گی، مثلاً کھانا، پینا، سونا، جاگنا، رنج، خوشی، عمدہ چیزوں میں لذت محسوس کرنا اور غیر لذیذ چیزوں سے نفرت کرنا وغیرہ [1]۔

جزئیات

امام شاطبیؒ مزید فرماتے ہیں: وہ عادات جو حالات، زمانے اور آب و ہوا کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہیں ان کی حیثیت جزئیات کی سی ہے۔ یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہیں، کلی نہیں بلکہ جزئی ہوتی ہیں اور کلی میں شامل ہیں۔ مثلاً لباس اور مکان کی ساخت اور ہیئت، مزاج کی سختی، نرمی، سستی، چستی، عجلت اور بردباری وغیرہ۔ جب یہ صورت ہے تو ان جزئی قسم کی عادات کے مطابق کوئی فیصلہ اس بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا کہ اگلوں کی یہ عادت تھی، اس لیے کہ ان میں ہر زمانے میں تغیر و تبدل کا احتمال ہے [2]۔

عرف و عادت اور منصوص احکام

شرعی نصوص کے مفہوم کے تعین اور تخصیص حکم میں عرف و عادت کے اعتبار کی حدود کیا ہیں؟ اگر کہیں عرف و عادت اور منصوص احکام (خواہ وہ احکام کتاب و سنت سے ثابت ہوں یا قیاس و اجتہاد سے) میں ٹکراؤ یا تضاد پیدا ہو تو کیا احکام شریعت کی خصوصیت و عمومیت کے پیش نظر کبھی

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۲/۲۰۹

۲۔ حوالہ بالا

عرف اور عادت کو راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے؟ یہ انتہائی اہم سوال ہے جس پر فقہاء نے کئی حوالوں سے گفتگو کی ہے۔

دورِ جدید کے ایک نامور محقق ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں: عرف کا اعتبار ان اعمال اور ذمہ داریوں تک محدود رہے گا جن میں شارع نے انسان کو آزادی دی ہے۔ وہ اعمال اور ذمہ داریاں جن کی تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت میں کر دی ہے عرف کے دائرہ عمل میں شامل نہیں ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانے کے عرف و عادات شریعت کی بنیادوں کو تبدیل کر دیں گے۔ اس طرح شریعت کا پورا تار و پود بکھر جائے گا اور وہ ماضی کی ایک یادگار رہ جائے گی(۱)۔

نص شرعی اور عرف میں تعارض کی صورت میں جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں کہ نص شرعی کو ہر صورت میں عرف پر ترجیح دی جائے گی۔ البتہ امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) نے اس معاملہ میں ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ اگر کوئی منصوص حکم، عرف و رواج پر مبنی ہو تو عرف و عادت کے بدلنے سے وہ منصوص حکم خود بخود بدل جائے گا۔

اس کی مثال میں فقہاء اموال ربویہ کو پیش کرتے ہیں جن کے تبادلے اور قرض لینے دینے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری کا حکم دیا ہے۔ مثلاً سونے، چاندی، گندم، جو، نمک اور کھجور کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ان کا تبادلہ کرو یا قرض لو یا دو تو **مثلاً بمثل، یداً بید، سواء بسواء** (یعنی اسی جنس سے ہو، قدر و قیمت میں اس کے برابر ہو اور لین دین میں دست بدست) ہو۔ جنس بدل جائے تو پھر **فبیعوا کیف شئتم** (یعنی جس طرح چاہو بیچو)۔

اس حدیث کی روشنی میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا اور چاندی کو تول کر اور بقیہ چیزوں (گندم، جو، نمک، کھجور) کو ناپ کر تبادلہ کرنے کا حکم فرمایا ہے اس لیے اب جس زمانے میں بھی ان چیزوں کا تبادلہ ہو تو ایک جنس کا اسی جنس سے برابر برابر اور دست بدست جبکہ ناپنے والی چیزوں کا ناپ کر تبادلہ ہوگا، وزن کرنے والی چیزوں کا وزن کر کے تبادلہ ہوگا، خواہ وہ چیزیں جو پہلے ناپ کر بکتی تھیں وہ اب تول کر کیوں نہ بکنے لگیں۔ جیسے موجودہ دور

۱۔ المدخل ۲/۸۴۱

میں گندم اور جو وغیرہ تول کر بیچے جاتے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲ھ) کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ، قابل قرض اور قابل فروخت چیزوں میں اعتبار عرف کا کیا جائے گا۔ خرید وفروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ عام طور پر رائج ہو اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا۔ حتیٰ کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحتاً ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے، ان کے تبادلے میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہم جنس سے کیا جائے تو ان میں برابری ہونا بھی ضروری ہے۔ اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعے ہو یا کسی پیانہ کے ذریعے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سونا اور چاندی تول کر اور باقی چیزوں کو ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی (یعنی وزن کر کے دی جانے والی) اور باقی چیزوں کو کَیلی (یعنی ناپ کر دی جانے والی) قرار دے دیا۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا مقصد اور منشاء یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ ہونے پائے۔

اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی، خواہ وزن کے ذریعے پورا ہو یا کیل کے ذریعے، اس سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سونا اور چاندی کے لیے کیل اور دوسری اشیاء کے لیے وزن کا معیار مساوی ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہی عرف اختیار فرماتے۔ امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کو فقہائے احناف میں سے علامہ ابن ہمامؒ (م۸۶۱ھ) اور علامہ سعدی آفندیؒ نے ترجیح دی ہے۔ صاحب ردالمحتار لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کو علامہ ابن ہمامؒ نے ترجیح دی ہے اور علامہ سعدی آفندیؒ نے اس کے مطابق بہت سے دلائل اخذ کیے ہیں[۱]۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ (م۱۲۵۲ھ) نے علامہ ابن ہمامؒ کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے کے بجائے اس کے موافق ہو۔ چار چیزوں کی کیلیت اور سونے اور چاندی کی وزنیت اس پر مبنی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

۱۔ ردالمحتار ۴/۲۸۱

میں یہی عرف تھا۔ عرف اس کے برعکس ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم اسی کے مطابق ہوتا اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ جس منصوص حکم کی علت عرف ہے اس میں عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ کوئی بھی زمانہ ہو (۱)۔

امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات اور مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جا سکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سدِ باب ہو سکتا ہے۔ ان کی اس رائے میں امت کے لیے جو تیسیر (آسانی) ہے اس پر علامہ ابن عابدینؒ خوش ہو کر لکھتے ہیں کہ اگر لوگ سکے کو سکے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے دینے کے عادی ہو جائیں جیسا کہ اس دور میں ہے تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسفؒ کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے یہ آسانی پیدا کی (۲)۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے پر لوگوں کو یہ اعتراض تھا کہ ایسا کرنے سے ترک نص لازم آتا ہے اور ربا کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے۔ علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ نص کی مخالفت نہیں بلکہ موافقت ہے اور اس سے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں بلکہ بند ہو گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی پناہ کہ امام ابو یوسفؒ کی مراد اس سے یہ ہو۔ نئی اور بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے (۳)۔

اس سلسلے میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

رسول سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے سلسلے میں کنواری لڑکی سے اجازت لینے کے بارے میں فرمایا: **اذنها صماتها**، یعنی اس کی خاموشی اجازت ہے۔

اس حکم کے بارے میں فقہاء متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم وحیاء زیادہ

۱۔ ردالمحتار ۲۸۱/۴

۲۔ نشر العرف ص ۱۱۸

۳۔ حوالہ بالا ص ۱۱۸

ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعے کرتی ہے۔ یہ شرم وحیاء عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پایا جاتا ہے جن کی تعلیم وتربیت سماجی بندھنوں اور اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔

کنواری لڑکیوں کو تعلیم وتربیت کے ڈھنگ بدلنے سے یا سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت معاشرہ کا عرف ہے۔ اس لیے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی روح یعنی رضامندی قائم رہے گی۔

جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکے منسوخ قرار نہیں دے دیتیں بلکہ وہ لین دین میں رائج اور جاری رہتے ہیں۔ ان کا تبادلہ اور ان سے خرید وفروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے، باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا۔ محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سال کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سال کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے۔ اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی اور شارع کا مقصود ہرگز یہ نہیں کہ لوگ اس دشواری میں پڑیں۔ اس لیے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کر کے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ (م ۱۲۵۲ھ) اس مسئلہ پر بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ شرعاً انہیں جائز قرار دیا جائے اور معصیت نہ سمجھا جائے، عرف یا ضرورت کی بنا پر[1]۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گندم اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم دیا کہ یہ تبادلہ کیل (یعنی ناپ تول) کے ذریعے ہو اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازے سے واپس کر دیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہاں ایک بات کی

۱۔ نشر العرف ص ۱۲۰

وضاحت ضروری ہے کہ یہ حکم صرف سکوں کے تبادلے تک محدود ہے۔ اگر کوئی شخص چاندی یا سونے کے سکے سے خالص چاندی یا سونا خریدنا چاہے تو بغیر وزن کیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے [۱]۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ سکوں کے تبادلے میں ایک عمومی ضرورت تھی اور چاندی سونے کے خریداری کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ کوئی شخص اس کو کاروبار بنالے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

عرف اور نص عام میں تعارض

کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے تو عرف کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں۔ پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا اس وقت عرف موجود تھا یا نہیں۔ فقہاء کی زبان میں یہ عرف دو طرح کا ہوسکتا ہے:

۱۔ وہ عرف جو ورودِ نص کے وقت موجود ہو۔

۲۔ وہ عرف جو ورودِ نص کے بعد وجود میں آئے۔

عرف اور اجتہادی احکام میں تعارض

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلہ میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ اجتہاد بذریعہ قیاس

۲۔ اجتہاد بذریعہ استحسان اور استصلاح

قیاس کا مطلب یہ ہے کہ اشتراکِ علت کی وجہ سے کسی مشابہ منصوص حکم پر اس نئے مسئلے کو قیاس کر کے وہی حکم اسے بھی دے دیا جائے جو منصوص حکم کا ہے۔ استحسان اور استصلاح وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی منصوص حکم موجود نہیں ہوتا مگر مصلحت اور ضرورت کے تحت یا رفع مضرت کے لیے شریعت کے منشاء کے مطابق اس پر کوئی حکم شرعی دیا جاتا ہے۔ ان دونوں طرح کے مسائل اور عرف میں اگر اختلاف ہو جائے تو عرف کو اجتہادی اور قیاسی مسائل پر ترجیح حاصل ہے، خواہ یہ عرف پرانا ہو

۱۔ نشر العرف ص ۱۲۱

یا جدید۔ مثلاً

۱۔ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی خرید و فروخت کے بارے میں امام اعظم ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کی رائے ہے کہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ ان کی حیثیت حشرات الارض کی سی ہے جن کی نہ تو کوئی قیمت ہوتی ہے اور نہ ان میں مال بننے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) نے جب اپنے زمانے میں یہ دیکھا کہ لوگ عام طور پر ان کی خرید و فروخت کر کے ان سے مالی فائدہ حاصل کرتے ہیں تو انہوں نے اس عرف عام کی وجہ سے ان کو عام حشرات الارض سے نکال کر اموال متقومہ (جس کی قیمت ہو) کی فہرست میں داخل کر دیا۔

اجتہاد کا یہ اختلاف محض عرف و رواج کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے، اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں اس کی فروخت نہیں ہوتی تھی اس لیے امام صاحب نے اسے عام حشرات الارض کی طرح مال غیر متقوم قرار دیا اور امام محمدؒ نے اپنے زمانے کے لحاظ سے اسے مال متقوم ٹھہرایا۔

۲۔ شہادت کے لیے عدالت (عادل ہونے) کی شرط ہے اس میں امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) نے صرف ظاہری عدالت کو کافی سمجھا ہے۔ لیکن صاحبین (امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمد (م ۱۸۹ھ) نے ظاہری عدالت کے ساتھ اس کے حالات کی مزید تحقیق و تفتیش کا حکم بھی دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں معاشرے کے افراد میں اتنی پوشیدہ برائیاں نہیں پیدا ہوئی تھیں جتنی کہ عہد عباسیہ میں پیدا ہو گئی تھیں، اس لیے صاحبین نے اس میں مزید شرطوں کا اضافہ کیا۔

تعلیم قرآن، امامت اور اذان پر اجرت لینے کو متقدمین نے پسند نہیں کیا تھا لیکن متاخرین نے اس کی اجازت دی۔ متقدمین کے عہد میں بے شمار ایسے صاحب زہد و اتقا، اور ایثار پسند علماء موجود تھے جو ان کاموں کی انجام دہی کو اپنے لیے باعثِ سعادت سمجھتے تھے اور بغیر کسی معاوضے کے انہیں انجام دیتے تھے۔ بعد میں یہ صورت باقی نہیں رہی اور ان کاموں میں رکاوٹ پیدا ہونے لگی۔ اس لیے بعد کے فقہاء نے اس کی اجازت دے دی۔

غیر معتاد حق کا استعمال جس سے دوسروں کو نقصان پہنچ جائے

جب انسان اپنے کسی ایسے حق کو استعمال کرے جو لوگوں کے عرف میں غیر معتاد ہو یعنی لوگ اس کے عادی نہ ہوں اور اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے تو ایسا شخص متعسف یعنی ظالم قرار پائے گا۔ جیسے گھر کرائے پر لے اور لمبے عرصے تک اس کی دیواروں میں پانی چھوڑ دے یا کوئی چوپایہ کرائے پر لے اور اس کی طاقت سے زائد بوجھ لاد دے، تو ان صورتوں میں ایسا شخص متعسف گردانا جائے گا اور جس شخص کو اس کے اس عمل سے نقصان پہنچا ہوا اسے معاوضہ دلایا جائے گا۔ اسی طرح اسے اپنے حق کے استعمال سے روکا جائے گا جب وہ اس حق کو غیر معروف طریقے سے استعمال کر رہا ہو، چاہے اس سے کوئی نقصان ظاہری طور پر نہ ہو کیونکہ اس طرح استعمال کرنا ضرر سے خالی نہیں ہوا کرتا۔

اگر کسی چیز کا استعمال خوب جانے پہچانے عرف و عادت کے مطابق ہو اور نقصان واقع ہو جائے تو ایسا شخص زیادتی کرنے والا تصور نہ ہو گا اور نہ اس پر اس چیز کا تاوان ہو گا۔ جیسے اپریشن کرنے والا سرجن جو معروف طریقے سے سرجری کرے اور مریض مر جائے تو اس پر تاوان نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص اپنی اراضی میں آگ جلاتا ہے اور اس کا کوئی شعلہ اُڑ کر ہمسائے کی کسی شے کو جلا ڈالتا ہے تو اگر یہ آگ جلانا عرف و عادت یعنی وقت کے دستور کے مطابق ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے اور اگر یہ ایسے وقت میں جلائی گئی کہ شدید آندھی چل رہی تھی اور ایسے وقت میں عام طور پر لوگ احتیاط کرتے ہیں مگر اس نے پروانہ کی اور ہمسائے کے گھر شعلے جا پڑے اور نقصان ہو گیا تو ایسے شخص پر تاوان ہو گا۔

اگر دستور کے مطابق زمین کو پانی دیا گیا اور وہ پانی ہمسائے کی اراضی میں چلا گیا تو کوئی تاوان نہیں ہے۔ لیکن اگر عرف کے مطابق پانی دوسرے شخص کی زمین کو نہ جاتا ہو اور اس عرف کے برعکس پانی چلا جائے تو جو نقصان دوسرے کی زمین کو اس وجہ سے پہنچا اس کی تلافی کے لیے تاوان ہو گا[1]۔

۱۔ الهداية ۳/۱۹۷۔ المهذب ۱/۳۰۱

افتادہ زمین کا آباد کرنا

شافعی فقہاء کا کہنا ہے کہ ایسی آباد کاری جو زمین کا مالک بنا دیتی ہے، اراضی سے متعلقہ مقصد و مطلب کے مطابق ہوتی ہے۔ جیسا مقصد و مطلب ہو ویسی آباد کاری ہوگی۔ اس بارے میں عرف کو دیکھا جاتا ہے اور عرف عادتاً مصلحت سے ملتا جلتا ہے۔ یہ اس لیے کہ شریعت نے اسے کھلا رکھا ہے اور لغت میں اس پر کوئی پابندی نہیں۔ اس سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جیسے فروخت شدہ اور ہبہ کردہ اشیاء کے قبضہ اور سرقہ (چوری) میں حرز (Custody) کے سلسلہ میں عرف ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ہر معاملہ ہر چیز کے حسب حال ہوتا ہے [۱]۔

اراضی کی آبادی رہائش کی غرض سے ہو تو عرف و عادت کے مطابق صرف چار دیواری کافی نہیں بلکہ مکان بنانا ہوگا کیونکہ اس کے بغیر زمین رہائش کے لیے درست اور موزوں نہیں ہوتی [۲]۔

بنجر اراضی کی آباد کاری سے ارادہ یہ ہو کہ وہاں مویشیوں کا باڑہ بنانا ہے یا پھلوں اور غلہ جات کا ذخیرہ کرنا ہے تو عرف و عادت کے مطابق تعمیر اور چار دیواری کرنا کافی ہے اور چھت ڈالنا لازمی شرط نہ ہوگا [۳]۔

بنجر اراضی کی آباد کاری سے ارادہ اس میں کھیتی باڑی کرنے کا ہو تو اس کے اردگرد مٹی کا جمع کیا جانا، زمین کا برابر کرنا اور پانی کے لیے کنوئیں وغیرہ کا کھودنا درکار ہوگا [۴]۔

حریم شجر کی حد بندی

حریم جگہ کی اس مقدار کو کہتے ہیں جو آباد کردہ زمین میں پورا پورا فائدہ اٹھانے کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ حریم شجر کاری کے لیے اتنا علاقہ ہوتا ہے جتنا عرف کے مطابق درخت کی نشو ونما

۱۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۵/۵۵۶
۲۔ حوالہ بالا ۵/۵۵۰
۳۔ حوالہ بالا ۵/۵۵۶
۴۔ حوالہ بالا ۵/۵۵۶۔۵۵۷

کے لیے مفید ہو۔ پس درختوں کے مالک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہر اس شخص کو روک دے جو اس کے قریب کوئی ایسی نئی چیز لگانا چاہے جس سے اس کے کاشت کردہ درختوں کو نقصان پہنچ سکتا ہو۔ خواہ وہ کوئی تعمیر ہو یا نئی شجر کاری یا کنوئیں کا کھودنا وغیرہ۔ شافعی فقہاء کے نزدیک بھی ممانعت کی حد کے سلسلہ میں عرف ہی کی رعایت کی جائے گی [۱]۔

آب پاشی کے معاملے میں بھی جہاں فریقین میں اتفاق نہ ہو سکے وہاں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جس عرف پر غالب اور اکثریت کا عمل ہو اس کے مطابق یہ معاملہ طے پائے گا [۲]۔

نکاح میں عرف کا اعتبار

احناف کے نزدیک نکاح میں کفاءت (ہمسری) چھ باتوں میں ہوتی ہے:

۱۔ نسب　۲۔ اسلام　۳۔ حرفت　۴۔ حریت　۵۔ دیانت اور　۶۔ مال

کفاءت بنیادی طور پر عورت اور اس کے ولی کا حق ہے اور اس حق کی رعایت میں عرف و عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

توکیلِ نکاح

وکالت کبھی غیر مشروط (مطلق) ہوتی ہے اور کبھی مشروط (مقید) ہوتی ہے۔ جب موکل نکاح کے سلسلہ میں کسی خاص عورت یا خاص وصف یا خاص مقدار میں مہر کی شرط نہ لگائے تو وکیل کے اختیارات کیا ہوں گے؟ اس سلسلے میں چاروں مذاہب کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وکیل عرف و عادت کی پابندی کرے گا، کیونکہ غیر مشروط توکیل عرف و عادت کے تحت اس بات سے مشروط ہوتی ہے کہ کفاءت پائی جائے اور مہر قابل قبول ہو۔ فقہی قاعدہ ہے کہ **المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً** [۳] یعنی جو چیز بطور عرف پہچانی جائے وہ ایسی شرط کی مانند ہے جو کسی معاہدہ

۱۔　الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۵/۵۶۸
۲۔　حوالہ بالا ۵/۶۳۸
۳۔　حوالہ بالا ۷/۲۲۲-۲۲۳

میں رکھی گئی ہو۔

حقوقِ زوجیت

زواج (عقد نکاح) بھی دیگر معاہدات کی طرح فریقین پر حقوق و فرائض عائد کرتا ہے۔

قرآن پاک میں آیا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ [البقرة ۲:۲۲۸]

عورتوں کے مردوں پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر۔

ان حقوق و فرائض کے مقرر کیے جانے کی بنیاد وہ عرف ہے جو ہر مرد و عورت کی فطرت و طبیعت پر منحصر ہے۔

مہر کی ادائیگی

احناف کا کہنا ہے کہ مہر معجّل (Prompt) طے کر لیا جائے، یا سارے کا سارا، یا اس کا بعض حصہ مؤجل (Deferred) کر دیا جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ عملی طور پر تمام بلادِ اسلامیہ میں یہی عرف و عادت جاری و ساری ہے۔ البتہ ایک شرط ہے کہ تاجیل مہر نامعلوم مدت کے لیے صحیح نہ ہوگی۔ جب مہر کی تاجیل یا تعجیل کے بارے میں اتفاق نہ ہو پائے تو بستی کے عرف پر عمل کیا جائے گا۔ اگر وہاں تعجیل یا تاجیل مہر کے بارے میں کوئی عرف نہ ہو تو فوری ادائیگی مہر کا مطالبہ عورت کا حق ہوگا۔

بیوی کا نفقہ

جمہور فقہاء کا قول یہ ہے کہ نفقہ کا اندازہ کفایت کے مطابق ہوگا جو بیوی کے کھانے پینے کے لیے کافی ہو، جیسے اقارب کا نفقہ ہے۔ اس کی بنیاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندہ کو یہ فرمانا ہے:

خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف

اتنا لے لے جو تیرے اور تیرے بچوں کے لیے معروف طریقے سے کافی ہو۔

یہاں اسے اتنا لے لینے کی اجازت دی گئی جو اس کے لیے کافی ہو اور اس کافی کا اندازہ اجتہاد پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس اجتہاد میں عرف و عادت کی رعایت کی جائے گی۔

معاملات میں عرف و عادت کا اعتبار

اسلامی قانون میں عرف و عادت کا اعتبار سب سے زیادہ معاملات کے دائرے میں ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں چند مثالیں یہ ہیں:

۱۔ ہر وہ چیز جو مقررہ کام کے توابع میں ہو، اگرچہ اجیر سے اس کی شرط نہ طے کی گئی ہو، وہ مقامی عرف و رواج کے بموجب عمل مقرر کا جزو ہوگی، مثلاً درزی کو سلائی کی اجرت میں دھاگہ وغیرہ بھی شامل ہے [۱]۔

۲۔ کسی نے اپنے لڑکے کو استاد کے سپرد کیا کہ وہ اسے صنعت سکھادے اور دونوں میں سے کسی نے اجرت کی کوئی شرط طے نہیں کی۔ جب لڑکا صنعت سیکھ چکا، اس وقت دونوں میں سے کسی نے اگر اجرت کا مطالبہ کیا تو مقامی رواج کے مطابق عمل ہوگا [۲]۔

۳۔ عرف کی بناء پر فقہاء نے مصر میں کرایہ داری کا ایک خاص طریقہ جائز قرار دے دیا تھا جو علامہ ابن نجیمؒ (م ۹۷۰ھ) کے زمانے میں قاہرہ کی منڈیوں میں رائج تھا جس کے تحت دکان کا مالک زرکلید (Key-Money) لینے کے بعد کرایہ دار کی کرایہ داری ختم کرنے کا مجاز نہ رہتا تھا اور نہ کسی اور دکاندار کو وہ دکان کرائے پر دے سکتا تھا۔

۴۔ کسی تاجر نے کوئی چیز خریدار کو بیچی جس میں وقت اور ادائیگی کے طریقہ کے بارے میں کوئی معاہدہ نہ تھا تو اگر تاجروں کے ہاں یہ عرف و رواج تھا کہ قیمت ہفتہ وار اقساط میں وصول کرنا ہے تو معاہدہ بیع کی تعبیر اسی خاص عرف کے مطابق کی جائے گی۔

۵۔ کوئی کسی قلی یا بڑھئی کی خدمات اجارہ پر لیتا ہے اور اجرت طے نہیں کرتا تو کام کرنے والا عرف کے مطابق اجرت کا حق دار ہے۔

۱۔ المجلۃ، مادہ ۵۷۴

۲۔ حوالہ بالا، مادہ ۵۶۹

۶۔ جو چیز عادتاً ممتنع ہو وہ حقیقتاً ممتنع کے برابر ہے۔

کوئی ایسی دلیل جو محسوس کے خلاف قائم کی جائے، قبول نہیں کی جا سکتی مثلاً کوئی شخص کسی مکان کے برباد ہو چکنے کی دلیل دے اور وہ مکان فی الواقع موجود ہو اور دیکھا جا سکتا ہو تو ایسی دلیل قابل اعتبار نہیں ہے[1]۔

۷۔ حقیقت کو عادت کی دلیل کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عبارت کا مطلب اس کے لغوی مفہوم کے علاوہ کچھ اور بن چکا ہے تو اس نئے اور رائج مفہوم پر عمل کیا جائے گا اور پرانے لغوی مفہوم کو ترک کر دیا جائے گا[2]۔

مجلس عقد اور عرف

خرید و فروخت یا دیگر معاملات میں پیشکش (ایجاب) ایک ہی مجلس میں قبول کر لی جائے تو عقد طے پا جاتا ہے۔ اگر مجلس بدل جانے کے بعد قبولیت کی جائے تو وہ معتبر نہ ہوگی۔ مجلس کے بعد یا مختلف ہونے میں لوگوں کا عرف و رواج ہی فیصلہ کن ہوتا ہے۔ فریقین معاہدہ کا مجلس سے الگ ہو جانا عرف کے مطابق قابل اعتبار ہوگا۔ جو لوگوں کی عادت عقد کے بارے میں الگ ہو جانے سے متعلق ہو، وہی لازمی قرار پائے گی۔ اگر ایسا نہ ہو تو لازمی قرار نہ پائے گی۔ جس بات کی کوئی حد لغت میں ہو اور نہ شرع میں تو اس بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

استحسان اور عرف

کئی معاملات میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر کے عرف و عادت کو اختیار کر لیا جاتا ہے۔ اسے استحسان بالعرف کہتے ہیں۔ استحسان میں قیاس جلی (ظاہری) سے عدول (چھوڑنا) کیا جاتا ہے۔ جہاں کوئی اور دلیل نہ ہو وہاں عرف کو بنیاد بناتے ہوئے استحسانی حکم نافذ کر دیا جاتا ہے۔ عرف و عادت کی بنیاد پر حکم دراصل مصلحت و حاجت

۱۔ المجلۃ، مادہ ۳۸ اور ۱۶۹۷

۲۔ حوالہ بالا، مادہ ۴۰

کے قاعدہ پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں اعتبارِ عرف کی اساس ہی تحقیق مصلحت اور رفع حرج ہے۔

امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے شاگرد امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ) نے اس صورت میں استحساناً مالِ منقول (Movable) کا وقف جائز قرار دیا ہے جب لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کر لے۔ حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول (Immovable) مال وقف جائز ہے۔

استحسان بالعرف کی ایک مثال کسی ہوٹل کے حمام میں نہانے کی ہے۔ ہوٹل میں ٹھہرنے کی مدت اور اس کے حمام میں نہانے کے دوران استعمال ہونے والے پانی کی مقدار کا از روئے قیاس تعین ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا کرنے میں چونکہ دشواری ہے اور لوگوں کا عرف بھی موجود نہیں ہے اس لیے یہاں عرفی استحسان کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ استحسان عرفی صرف حنفی مذہب ہی میں نہیں ہے بلکہ مذہب شافعی میں بھی قطعی طور پر حجت ہے، بشرطیکہ مسئلہ زیرِ غور میں عرف ثابت ہو جائے۔

عرف اور بین الاقوامی قانون

زمانہ قدیم سے عصر حاضر تک بین الاقوامی قانون کے اصولوں میں عرف بطور ایک ماٰخذ کے موجود رہا ہے۔ قدیم یونان میں جنگ اور امن کے قواعد ان عام عادات نے جنم دیئے تھے جنہیں یونان کی شہری ریاستوں نے اپنایا ہوا تھا۔ یہ عرفی قواعد ان مختلف عادات کی عمومیت اور اتحاد کے عمل سے شفاف ہوتے چلے گئے۔ اس سے ملتا جلتا عمل ازمنہ وسطیٰ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بھی دیکھا جا سکتا تھا۔ جب سولہویں اور سترھویں صدی میں یورپ ایک بڑے پیمانے پر آزاد علاقائی ریاستوں کی شکل اختیار کر گیا تو یہ عمل ایک اعلیٰ اور وسیع میدان میں آ گیا۔ موجودہ یورپی ریاستوں کے باہمی تعامل سے ترقی پانے والی عادات کے ذریعے بین الاقوامی قانون کے ابتدائی قواعد تشکیل پائے۔

بین الاقوامی سطح پر عرفی قواعد کی تشکیل

عرفی قواعد مندرجہ ذیل تین حالات میں رونما ہونے والی عادات و تعامل سے شفاف

ہوتے چلے گئے:

ا۔ ریاستوں کے مابین سفارتی تعلقات

قوانین، حکومتوں کے اقدامات اور دوطرفہ معاہدات صلح ان عادات کا ثبوت ہوتے ہیں جو ریاستیں اختیار کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں اقوال واعمال دونوں یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

۲۔ بین الاقوامی اداروں کا طرزِ عمل

بین الاقوامی اداروں کا طرزِ عمل، عملی ہو یا قراردادوں کی صورت میں، بین الاقوامی قانون کے عرفی قواعد کے ارتقاء کی طرف لے جاتا ہے۔ بین الاقوامی انصاف کی مستقل عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ عالمی مزدور تنظیم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان افراد کی شرائط محنت کو باضابطہ بنائے جو زراعت کے شعبہ میں ملازم ہیں۔ عدالت نے اپنے اس فیصلے کی بنیاد ایک خاص حد تک تنظیم کے تعامل پر رکھی ہے۔

۳۔ ریاستوں کے فیصلے اور انتظامی کارروائیاں

ریاستوں کی کارروائیوں میں اعتبار عرف کی شہادت، سرکاری دستاویزات یا ہر ریاست کے داخلی اور سفارتی ضابطوں سے ملتی ہے۔ ان دستاویزات کا تقابلی مطالعہ ظاہر کرسکتا ہے کہ کون سی ایسی کارروائی موجود ہے جو تمام ریاستیں ایک ہی طرح سے کر رہی ہیں اس سلسلے میں عمومی رہنما اصول یہ ہے کہ کسی عادت کو بین الاقوامی عرفی قاعدہ بننے کے لیے دو آزمائشوں میں پورا اترنا چاہیے۔ ان آزمائشوں کا تعلق مادی اور نفسیاتی پہلوؤں سے ہے جو عرفی قواعد کی تشکیل میں بروئے کار آئے ہیں۔

مادی پہلو یہ ہے کہ وہ اعمال بار بار کیے جاتے ہوں جن سے عرفی قاعدہ جنم لے۔ نفسیاتی پہلو کا تعلق ریاستوں کے اس باہمی یقین سے ہے کہ کسی عادت یا عمل کا بار بار اعادہ ایک لازمی قاعدے کا نتیجہ ہے۔ عام طور پر کسی عادت کے بار بار اعادے سے ریاستیں اسے عمومی طور پر تسلیم کر لیتی ہیں اور اسی طرح عرفی قواعد وجود میں آتے ہیں۔ بین الاقوامی عدالت انصاف کے قانون میں

ہدایت موجود ہے کہ عدالت اس بین الاقوامی عرف کو جسے قانون تسلیم کیا گیا ہو، عام طرزِ عمل کی شہادت کے طور پر نافذ کرے۔

[جسٹس ـ ر۔ ڈاکٹر منیر احمد مغل]

مصادر و مراجع

۱۔ القرآن الکریم

۲۔ آمدیؒ، سیف الدین ابوالحسن علی (م ۶۰۱ھ)، الإحکام فی اصول الأحکام، مصر ۱۳۴۷ھ

۳۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ) فتح الباری، دارالریان للتراث، القاھرۃ ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷م

۴۔ ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ)، نشر العرف، مصر

۵۔ ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ)، ردالمحتار، امیریۃ

۶۔ ابن العربی، ابوبکر محمد (م ۵۴۳ھ)، احکام القرآن، مصر ۱۳۳۱ھ

۷۔ ابن قیم ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)، الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، دار نشر الکتب الاسلامیۃ، لاہور

۸۔ ابن قیم، اعلام الموقعین، قاھرۃ ۱۹۳۶ء

۹۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید قزوینی (م ۲۷۳ھ)، السنن، لاہور ۱۹۸۱ء

۱۰۔ ابن نجیم زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ)، الاشباہ والنظائر، القاھرۃ ۱۳۲۲ھ

۱۱۔ ابوداؤد، سجستانی سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، السنن، مصر

۱۲۔ احمد حسن، جامع الاصول (اردو ترجمہ الوجیز فی اصول الفقہ)، لاہور ۱۹۸۶ء

۱۳۔ احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالفکر، بیروت

۱۴۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح البخاری، داراحیاء التراث العربی،

بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء

۱۵۔ جرجانی ابوعبداللہ (م ۳۹۷ھ ۹، التعریفات، ۱۹۹۱ء

۱۶۔ جصاص ابوبکر احمد رازیؒ (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، مصر ۱۳۴۷ھ

۱۷۔ حاکم نیشاپوری (م ۴۰۵ھ)، المستدرک علی الصحیحین، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان

۱۸۔ راغب اصفہانی (م ۵۰۶ھ)، مفردات القرآن (عربی، اردو)، لاہور ۱۹۷۱ء

۱۹۔ زرقانی (م ۱۰۹۹ھ)، شرح الموطأ امام مالک، لاہور ۱۹۸۱ء

۲۰۔ ساجدالرحمٰن صدیقی، عرف و عادت، لاہور ۱۹۹۱ء

۲۱۔ سلیم رستم باز، شرح المجلة

۲۲۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم (م ۷۹۰ھ)، الموافقات فی اصول الشریعة، مصر

۲۳۔ شوکانی، محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ)، ارشادالفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، مصر ۱۹۳۷ء

۲۴۔ صبحی محمصانی، فلسفة التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۵۲ء

۲۵۔ عبدالرزاق بن ہمام (م ۲۱۱ھ)، المصنف، المکتب الاسلامی، بیروت

۲۶۔ عبدالمالک عرفانی، اسلامی قانون کے کلیات، لاہور

۲۷۔ عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیه

۲۸۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ادارة القرآن و العلوم الاسلامیة، کراچی

۲۹۔ عینی، بدرالدین محمود بن احمد (م ۸۵۵ھ)، عمدة القاری، احیاء التراث العربی، بیروت لبنان

۳۰۔ غزالی، ابوحامد محمد (م ۵۰۵ھ)، المستصفیٰ من علم الاصول، مصر ۱۳۲۵ھ

۳۱۔ قرافی احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ)، شرح تنقیح الفصول

۳۲۔ قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد (م۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء

۳۳۔ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)، الموطأ، دارالفکر ۱۹۸۹ء

۳۴۔ مرغینانی (م۵۹۳ھ)، الھدایۃ، قاھرۃ ۱۳۲۶ھ

۳۵۔ مسلم بن الحجاج ابوالحسن نیشاپوری (م۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مصر ۱۹۳۴ء

۳۶۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، دارالفکر، دمشق سوریا

۳۷۔ نسائی، احمد بن شعیب (م۳۰۳ھ)، سنن نسائی شریف، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور ۱۹۸۵ء

۳۸۔ وھبہ الزحیلی، الفقہ السلامی وادلتہ، دارالفکر ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۳۹۔ ہیثمی (م۸۰۷ھ)، مجمع الزوائد، دارالکتب العربی، بیروت

۴۰۔ سہ ماہی منہاج، مصادر شریعت نمبر، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور ۱۹۸۶ء

فصل دہم

سدِّ ذرائع

لغوی اور اصطلاحی تحقیق

عربی میں لفظ ''سد'' رکاوٹ، آڑ اور بند کرنے کا مفہوم دیتا ہے۔قرآن مجید میں یہ لفظ انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

قَالُوْا یَا ذَالْقَرْنَیْنِ اِنَّ یَاجُوْجَ وَ مَاجُوْجَ مُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلٰی اَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَهُمْ سَدًّا

[الکھف ۹۴:۱۸]

ان لوگوں نے کہا کہ اے ذوالقرنین! یاجوج اور ماجوج زمین میں فساد کرتے رہتے ہیں۔کیا ہم آپ کے لیے خرچ (کا انتظام) کر دیں تا کہ آپ ہمارے اور ان کے درمیان ایک دیوار کھینچ دیں؟

لغت میں ذریعہ کے معنی ہیں وسیلہ یا واسطہ جس سے کسی چیز تک پہنچا جا سکے۔اس کی جمع ذرائع ہے۔وسیلہ کی جمع وسائل اور واسطہ کی جمع وسائط ہے۔

چیزوں کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مفسدہ (وہ چیز جو خرابی کا باعث ہو)

۲۔ مصلحہ (وہ چیز جو فائدے کا باعث ہو)

ذرائع کی دو قسمیں ہیں: ۱۔قول ۲۔ فعل

فقہ کی اصطلاح میں لفظ ''ذرائع'' کا اطلاق ان وسائل پر ہوتا ہے جو مقاصد تک پہنچاتے ہوں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز ''سدِّ ذرائع'' میں سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس چیز کا تعلق ان وسائل واسباب کو روکنے سے ہے جو مفاسد تک پہنچاتے ہیں۔

سدِّ ذرائع سے مراد ہے ان تمام راستوں کا بند کرنا اور ان راہوں کو مسدود کر دینا جو احکام شریعت کے ترک کر دینے یا ان میں حیلہ اختیار کر لینے کا سبب بنتے ہیں اور بالآخر شریعت کے ممنوعات کے ارتکاب کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں، اگرچہ کسی ممنوع امر کا ارتکاب بلا ارادہ ہی سرزد ہوا ہو(۱)۔

عصر حاضر کے ایک عالم اصول فقہ علی حسب اللہ نے سدِّ ذرائع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: سدذرائع سے مقصود یہ ہے کہ جائز امور کو منع کرنا جبکہ وہ ناجائز کی طرف لے جانے والے ہوں''(۲)۔

ڈاکٹر ریاض الحسن گیلانی سدِّ ذرائع کے اصول پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اسلامی نظام ایک مکمل مربوط نظام ہے۔ اس کے تمام اجزاء باہم جڑے ہوئے اور مکمل ہم آہنگ حالت میں ہیں۔ تمام بہترین ترکیب پانے والے نظاموں کی یہ خصوصیت ہے..... اجزاء کا ایک دوسرے پر انحصار یا اداروں کا ایک دوسرے پر دارومدار ایک توازن کی حالت کی طرف میلان رکھتا ہے۔ اگر اس نظام کے کسی حصے پر کوئی برا اثر پڑتا ہے تو سارا نظام بری طرح متاثر ہوتا ہے۔ اگر ایک حصہ موزوں طور پر متحرک ہوتا ہے تو سارا نظام اپنے توازن میں تقویت پاتا ہے۔ اجتہاد کا یہ طریقہ سدِّ ذرائع کہلاتا ہے جس میں مقصد شریعت کے حصول کے ذرائع کو بروئے کار لایا جاتا ہے(۳)۔

۱۔ الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ص ۲۷

۲۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۲۸۳

۳۔ Reconstruction of Legal Thought in Islam ص ۱۳۵۔۱۳۶

اسلامی شریعت کے مقاصد

اسلامی شریعت کے تمام احکام متعین مقاصد کے لیے دیئے گئے ہیں۔ یہ مقاصد جلبِ مصالح اور دفعِ مفاسد سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا محور یہ ہے کہ انسانوں کے دنیاوی اور اخروی مصالح کی پوری پوری رعایت کی جائے۔ ان مصالح شریعت کے تین بنیادی مدارج ہیں: پہلا درجہ ضروریات کا ہے جو اعلیٰ ترین مقاصد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرا درجہ حاجیات کا اور تیسرا درجہ تحسینیات کا ہے۔

دوسرا اور تیسرا درجہ مقاصدِ ضروریہ کی تحصیل اور کیفیت تکمیل سے متعلق وسائل و ذرائع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مصالح شریعت کی تکمیل اور رعایت کے لیے ذرائع اور وسائل اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ ان وسائل کو وہی حیثیت حاصل ہوتی ہے جو مقاصد کی ہے۔ اسی لیے اصول فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: للوسائل حکم المقاصد۔ وسائل کے لیے وہی حکم ہے جو مقاصد کا ہے۔

زنا حرام ہے تو غیر محرم عورت کو دیکھنا بھی حرام ہے۔ اسی طرح فحش لٹریچر کی اشاعت اور عورت کا زیب و زینت کر کے کھلے عام مردوں میں جانا بھی حرام ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں جب عورتوں نے بن ٹھن کر اور نیم عریاں لباس پہن کر باہر نکلنا شروع کر دیا تھا تو حضرت عمرؓ نے ان کے اس طرح باہر نکلنے پر پابندی لگا دی تھی[1]۔ اگر کوئی چیز افضل مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو تو وہ چیز افضل ذرائع میں شمار ہوتی ہے اور اگر وہ چیز کسی قبیح مقصد کے حصول کا باعث بنے تو اس کا شمار قبیح ذرائع میں ہوتا ہے۔

نتائج کے اعتبار سے افعال کی اقسام

نتائج کے اعتبار سے افعال کی دو بنیادی قسمیں ہیں:

۱۔ فی نفسہٖ حرام افعال

ایسے افعال جو اپنی ذات میں فاسد و حرام ہیں۔ ان افعال کی طبیعت و مزاج ہی ایسے ہیں کہ یہ شر، نقصان اور فساد کی طرف لے جاتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔　الطرق الحکمیۃ ص ۲۵۹

۱۔ نشہ آور اشیاء کا استعمال جو انسان کے ہوش و حواس زائل کر دیتا ہے۔ حدیث پاک میں کسی نشہ آور چیز کی قلیل مقدار کا استعمال بھی حرام قرار دیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا:

ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام[1]

جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

۲۔ کسی شخص پر بدکاری کی تہمت لگانا جس سے اس کی عزت و ناموس مجروح ہوتی ہو۔

۳۔ زنا کا ارتکاب جس سے نسب میں گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہو جاتا ہے۔

ان افعال کے بارے میں علماء میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ سدِّ ذرائع کے دائرہ میں داخل ہی نہیں ہیں۔

۲۔ فی نفسہ مباح افعال

ایسے افعال جو اپنی ذات میں مباح اور جائز ہیں لیکن مفاسد کا ذریعہ، وسیلہ یا سبب بنتے ہیں، ان کی کئی اقسام ہیں:

پہلی قسم

ایسے فی نفسہ مباح و جائز افعال جو شاذ و نادر ہی فساد و خرابی کا سبب بنتے ہیں۔ ان افعال میں نفع یعنی مصلحت راجح ہوتی ہے اور خرابی و نقصان یعنی مفسدہ مرجوع ہوتا ہے۔ مثلاً اس عورت کو دیکھنا یا اس پر نگاہ ڈالنا جس کے ساتھ منگنی ہو چکی ہو یا ہونے والی ہو یا اس کے بارے میں گواہی دینا۔ ان افعال کو اس دلیل کی بنا پر ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا کہ مفاسد کا ذریعہ بن سکتے ہیں کیونکہ ان سے پیدا ہونے والی خرابی ایک راجح مصلحت سے دبی ہوئی ہے۔

یہ اصول تشریع احکام کے بارے میں شریعت کے عمومی نقطہ نظر کے مطابق ہے اور علماء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ چنانچہ شریعت نے عدّت کے ختم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں عورت کا قول تسلیم کیا ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے۔ قاضی کو شہادت کی بناء

۱۔ سنن النسائی، کتاب الاشربة، تحریم کل شراب اسکر کثیرہ ۳/۵۸۸

پر فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ اس میں گواہوں کے جھوٹ بولنے کا احتمال ہے۔ اکیلے دیانتدار کی روایت کو قبول کیا جاتا ہے حالانکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کو صحیح بات یاد نہ رہی ہو۔ چونکہ اندیشے اور احتمالات مرجوح ہیں اس لیے شارع نے ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی اور ان کو لائق اعتناء نہیں سمجھا۔

دوسری قسم

ایسے فی نفسہ مباح اور جائز افعال جو کثرت سے فساد وخرابی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ ان افعال کا مفسدہ ان کی مصلحت سے زیادہ راجح ہوتا ہے۔ جیسے شورش وفتنہ کے زمانے میں ہتھیار فروخت کرنا اور زمین کو ایسے کاموں کے لیے کرائے پر دینا جو حرام ہوں (جیسے جوے کا اڈہ)، مشرکین کے باطل معبودوں کو ان لوگوں کے سامنے گالی دینا۔ ایسے شخص کے ہاتھ انگور فروخت کرنا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ انگور کے رس سے شراب بناتا ہے اور یہ اس کا پیشہ ہے۔

تیسری قسم

ایسے ذرائع و وسائل جن کو مکلف ان مقاصد کے خلاف استعمال کرے جن کے لیے انہیں بنایا گیا تھا تو وہ خرابی کی طرف لے جائیں، جیسے کوئی شخص بیع کو ربـــو (سود) کے حصول کا ذریعہ بنائے۔

دوسرے اور تیسری قسم کے افعال کی ممانعت کے بارے میں فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں:

مالکی اور حنبلی فقہاء کی رائے

مالکی اور حنبلی فقہاء کے نزدیک ایسے افعال ممنوع ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سدِّ ذرائع اسلام کے اصول تشریع میں سے ایک اصول ہے، اس کی اپنی ذاتی حیثیت ہے اور اس پر بہت سے احکام مبنی ہیں۔ کوئی فعل کسی خرابی ومفسدہ کی طرف لے جاتا ہے اور اس کا غالب گمان ہے تو اس فعل کی ممانعت ہونی چاہیے، کیونکہ شریعت مفاسد کو روکنے کے لیے اور خرابی کی طرف جانے والی وسائل،

ذرائع اور راستوں کو بند کرنے کے لیے آئی ہے۔

فقہاء کے اس گروہ کی نگاہ ان افعال کے مقاصد، غرض و غایت اور نتائج پر ہے اس لیے وہ ان کی ممانعت کے قائل ہیں۔ انہوں نے ان کے فی نفسہ مباح اور جائز ہونے کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا۔

شافعی اور ظاہری فقہاء کی رائے

ان کی رائے یہ ہے کہ ایسے افعال چونکہ فی نفسہ مباح ہیں، اس لیے انہیں ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ انہوں نے ان افعال کی اباحت کو مدِّ نظر رکھا ہے اور ان کے نتائج کا اعتبار نہیں کیا۔ شریعت نے اس قسم کے افعال کی عام اجازت دی ہے جن میں ضرر کا محض احتمال ہو، ضرر یقینی نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب تک ایک فعل مباح ہو اور اس کے کرنے کی اجازت ہو تو محض اس اندیشہ و احتمال سے کہ وہ خرابی اور فساد کا باعث بن سکتا ہے، اس کو ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس قسم کے احتمالات کبھی وقوع پذیر ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ فریق اوّل کی رائے زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ وسائل اپنے مقاصد کے ساتھ معتبر ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں: اگر مقاصد ایسے ہوں جن تک صرف اسباب و ذرائع سے رسائی ہوتی ہو اور وہ ان مقاصد تک پہنچاتے ہوں تو ان مقاصد تک پہنچنے کے ذرائع اور اسباب ان کے تابع ہوں گے اور وہ انہیں کے سبب سے معتبر ہوں گے۔ حرام چیزوں اور معاصی تک پہنچانے والے وسائل مکروہ یا ممنوع ہوں گے کیونکہ وہ اس حرام مقصد تک لے جاتے ہیں اور اس مقصد کے ساتھ مربوط ہیں۔ ایسے وسائل جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے قرب تک پہنچاتے ہیں اپنے اس مقصد تک لے جانے کے سبب پسندیدہ ہیں اور ان کی اجازت ہے۔ کسی مقصد کا ذریعہ اس مقصد کے تابع ہوتا ہے اور وہ دونوں مطلوب ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ایک مقصد کی حیثیت سے مطلوب ہوتا ہے اور دوسرا وسیلے کے طور پر[1]۔

۱۔ اعلام الموقعین ۳/۱۲۰

سدِّ ذرائع کے اعتبار کے دلائل و نظائر

اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ قُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا

[البقرة ۲:۱۰۴]

اے ایمان والو! تم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی طرف مخاطب کرنے کی غرض سے ''راعنا'' نہ کہا کرو بلکہ ''انظرنا'' کہا کرو اور (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات) پوری توجہ سے سنا کرو۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو لفظ ''راعنا'' کہنے سے منع کیا ہے حالانکہ ان کی نیت اچھی تھی۔ یہ ممانعت یہودیوں کے ساتھ مشابہت کی بناء پر کی گئی جن کا مقصد اس لفظ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کرنا تھا۔

۲۔ صالحین کی قبروں پر مسجدیں بنانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ یہ بت پرستی کا ذریعہ بنتی ہیں، حالانکہ مسجد بنانا اچھی بات ہے۔ سدِّ ذریعہ کے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''اس قوم پر اللہ کا شدید غضب ہے جس نے اپنے نبیوں اور اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا''[1]۔

۳۔ سدِّ ذریعہ کے طور پر متشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحلال بيّن والحرام بيّن و بينهما متشابهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المتشابهات استبرأ لدينه و عرضه[2]

حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند امور ایسے ہیں جن کی حیثیت متشابہات کی ہے جنہیں اکثر لوگ نہیں جانتے۔ جو شخص متشابہات

۱۔ الجامع لأحكام القرآن ۲/۴۱

۲۔ صحيح البخاری، كتاب الايمان، باب فضل من استبرأ لدينه

سے بچا اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچا لیا۔

۴۔ شراب کے ایک قطرہ کو بھی حرام کہا گیا ہے تا کہ یہ گھونٹ گھونٹ پینا اتنی مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لاتی ہے۔ اسی لیے حدیث شریف میں آتا ہے جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لائے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام(۱)

ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے

۵۔ کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے تا کہ خلوت میں یہ ملاقات کسی حرام فعل کے ارتکاب کا ذریعہ نہ بنے۔

۶۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وقرض کو اکٹھا کرنے سے منع فرمایا ہے تا کہ ان کا ملنا سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۷۔ شارع نے حاکم یا قاضی کو ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے جو اسے عہدہ پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو۔ اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ ناجائز کاموں اور رشوت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۸۔ جو شخص اپنی بیوی کو اپنی میراث سے محروم کرنے کے لیے طلاق دے اس کو میراث میں سے حصہ دیا جائے گا تا کہ یہ طلاق اس کی میراث سے محرومی کا ذریعہ نہ بنے، حالانکہ اصولی طور پر طلاق کے بعد بیوی کو میراث میں سے حصہ نہیں ملنا چاہیے۔

۹۔ شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ منگنی کر رہا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز خرید رہا ہو اور اس کا بھاؤ تاؤ کر رہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کر دے۔ یہ سب احکام آپ صلی اللہ علیہ

۱۔ سنن ابن ماجه، كتاب الاشربة، باب ما اسكر كثيره فقليله حرام

وسلم نے اس لیے دیئے تھے کہ لوگوں کے درمیان بغض و عداوت پیدا نہ ہو اور اس طرح ایک دوسرے سے دور نہ ہو جائیں۔

۱۰۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے۔ اس کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوازی لوگوں پر ان کی روزی اور روزمرہ کے استعمال کی چیزوں کا دائرہ تنگ کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ عمل ایک مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید فروخت کے عمل سے بھی منع فرما دیا کرتے تھے[۱] تا کہ دوسروں کے لیے عبرت ہو۔

۱۱۔ اگر کوئی شخص مرض الموت میں کسی کے حق میں قرض کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار تسلیم نہیں کیا جائے گا تا کہ ورثاء کی حق تلفی نہ ہو۔ لیکن اگر مرنے والا شخص اپنے زمانہ صحت میں اقرار کر چکا ہو اور اس قرض کے ثبوت کے لیے شہادتیں موجودہ ہوں تو مرض الموت میں قرض کا اقرار درست تسلیم کیا جائے گا۔

مثلاً فقہائے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو اسلحہ کی فروخت ناجائز و باطل ہے جس کے بارے میں یقین ہو کہ وہ پرامن لوگوں کے خلاف اس کو استعمال کرے گا۔

پرفتن دور میں سدِ ذرائع کے طور پر اسلحہ کی خرید وفروخت پر پابندی لگائی جا سکتی ہے۔ سماج دشمن افراد سے اسلحہ چھینا جا سکتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتنہ کے زمانہ میں اسلحہ کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے[۲]۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا مرّ احدکم فی مسجدنا أو فی سوقنا، ومعه نبل، فلیمسک علی نصالها، او قال فلیقبض بکفه، ان یصیب احدا من المسلمین منها شیء[۳]۔

۱۔ المصنف، کتاب البیوع، باب هل یسعر ۸/۲۰۶

۲۔ مجمع الزوائد، کتاب البیوع، باب النهی عن بیع السلاح فی الفتنة ۴/۸۷

۳۔ صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم من حمل علینا السلاح فلیس منا ص ۱۲۵۱

جب تم میں سے کوئی ہماری مسجد یا بازار سے گزرے اور اس کے پاس تیر ہو تو
اس کے پیکان تھام لے تاکہ کسی مسلمان کو خراش نہ آئے۔

اس حدیث کی رو سے عام حالات میں اسلحہ کی نمائش پر سدِّ ذریعہ کے طور پر پابندی کا جواز ملتا ہے۔

جس شخص کے بارے میں یقین ہو کہ وہ انگور سے شراب بنائے گا، اس کے ہاتھ انگور فروخت کرنا بھی ناجائز ہے، کیونکہ یہ ارتکاب گناہ میں تعاون ہے جو قرآن مجید کی اس آیت کے مطابق ناجائز ہے:

وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
[المائدة ۵:۲]

نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرو اور گناہ اور ظلم کے کاموں میں ایک دوسرے سے تعاون نہ کرو۔

مالکی فقہاء سدِّ ذرائع کا اصول ماننے میں تنہا نہیں ہیں بلکہ ان کا دوسرے فقہاء سے زیادہ اس پر عمل ہے۔ اس سلسلہ میں مالکی فقیہ علامہ قرافی (م۶۸۴ھ) کہتے ہیں ''علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سدِّ ذرائع تین قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ پہلی قسم کے معتبر ہونے پر سب کا اتفاق ہے، مثلاً مسلمانوں کے راستوں میں کنویں یا گڑھے کھودنا، ان کے کھانے کی چیزوں میں زہر ملانا اور جن لوگوں کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اگر ان کے بتوں کو برا بھلا کہا جائے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہیں گے، ان کے بتوں کو برا بھلا کہنا حرام ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ
[الانعام ۶:۱۰۸]

اور جن کی وہ اللہ کے علاوہ عبادت کرتے ہیں تم ان کو گالیاں مت دو (کہ ایسا کرنے سے وہ جواب میں) اللہ تعالیٰ کو لاعلمی کی وجہ سے گالیاں دیں گے۔

۲۔ دوسری قسم کے لغو یا باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہے، جیسے انگور کاشت اس لیے نہ کرنا کہ لوگ اس کو شراب بنانے کے لیے استعمال کریں گے۔ یہ ذریعہ شراب کو نہیں روک سکتا۔

۳۔ تیسری قسم میں اختلاف ہے، جیسے ایک مدت مقرر کرکے خرید وفروخت کرنا۔ اس مسئلہ میں ہم ذریعہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ دوسرے فقہاء کی رائے اور عمل اس میں ہم سے مختلف ہے۔ اس مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ دوسرے فقہاء کے مقابلے میں ہم سدِ ذرائع کی زیادہ رعایت کرتے ہیں''(۱)۔

ذرائع کی نوعیت میں تغیر

تغیرات زندگی کے زیر اثر مقاصد کی نوعیت، تاثیر اور مدراج بدلتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ذرائع کا حکم لگاتے وقت اجتہاد ضروری ہے۔ مثال کے طور پر مقاصد کے حصول کے لیے ممکن ہے کہ قدیم ذرائع کی حیثیت بالکل ختم ہو جائے یا کم ہو جائے اور چند نئے ذرائع پیدا ہو جائیں یا وہ ذرائع جو کسی زمانے میں غیر اہم ہوں، دوسرے زمانے میں اہم ہو جائیں۔ ان مواقع پر بدلے ہوئے حالات کے مطابق ذرائع کے تعین کے وقت حک و اضافہ کرنا ہوگا، یا ترجیحات میں تبدیلی کرنی ہو گی۔ تمدنی مقتضیات سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا، ورنہ قانون پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور اسلامی شریعت اپنی روح اور مزاج کے اعتبار سے جمود کو کسی صورت میں گوارا نہیں کر سکتی۔ شریعت کی مثال ایک ایسے جسم کی ہے جسے ہر آن تازہ خون درکار ہوتا ہے۔ شریعت اسلامیہ مصالح زمانہ کو کبھی نظر انداز نہیں کرتی۔

حجیتِ ذرائع

ذرائع، شریعت میں ایک قطعی اور بالاتفاق واجب الاعتبار حجت ہیں۔ اس لیے کہ ذرائع کی حجیت مقاصد کی حجیت کے تابع ہے۔ اور مقاصد کی حجیت بے شمار دلائل شرعیہ عقلیہ سے ثابت ہے۔

۱۔ شرح تنقیح الفصول ص ۲۰۰

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذرائع کو حجتِ شرعی کی حیثیت حاصل ہے۔ البتہ ان کے درجات کا تعین مقاصد کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ شریعت کے مقاصد تو مخصوص ہیں اور ہر قسم کے تبدل وتغیر سے پاک ہیں لیکن ان مقاصد کے حصول میں استعمال ہونے والے ذرائع محدود ومتعین نہیں ہیں بلکہ ان میں وسعت پائی جاتی ہے۔ مقاصد شریعت کی تکمیل کے لیے حالات وظروف کے تحت ذرائع کو اختیار کیا جائے گا۔ اپنی اسی خصوصیت کے باعث یہ شریعت ایک ابدی اور سرمدی شریعت ہے۔

مثال کے طور پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مقاصدِ شریعت میں اہم مقاصد ہیں۔ ایک زمانہ وہ تھا جب لوگ دس بیس آدمیوں کے درمیان خطبہ دیتے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے تھے۔ اس وقت لاؤڈ سپیکر، ریڈیو، ٹیلی ویژن اور اخبارات وجرائد نہیں تھے۔ اب شریعت یہ کہتی ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے مذکرہ بالا ذرائع کا اختیار کرنا نہ صرف مباح ہے بلکہ بعض حالات میں مندوب اور بعض حالات میں واجب ہے۔

دشمنان اسلام کے شر کو دفع کرنے کے لیے جہاد فرض ہے۔ ایک زمانے میں تیر کمان اور تلوار سے جہاد کیا جاتا تھا۔ آج کل خودکار ہتھیار، ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم استعمال ہوتے ہیں۔ کوئی شخص یہ کہے کہ چاہے کچھ بھی ہو ہم تو تیر کمان ہی سے جہاد کریں گے، جدید ہتھیار استعمال نہیں کریں گے تو وہ قرآن مجید کے احکام کی خلاف ورزی کرنے والا قرار پائے گا۔ قرآن کریم میں ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ [الانفال ۸ : ۶۰]

اوران سے مقابلہ کے لیے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمن پر۔

اس آیت کریمہ میں ﴿تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُم﴾ کی حیثیت مقصد کی ہے اور ﴿وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْل﴾ کی حیثیت ذریعہ کی ہے۔

مقصد میں تبدیلی قیامت تک نہیں آ سکتی، لیکن جس دور میں جن جن ذرائع سے عدو اللہ اور عدو المسلمین کو مرعوب کیا جا سکتا ہے انہیں استعمال کرنا واجب ہے اور وہ دور از کار قدیم ذرائع ہو جو اب اللہ کے دشمنوں اور مسلمانوں کے دشمنوں پر رعب رکھنے کے کام نہیں آ سکتے، انہیں ترک کرنا ہوگا۔

عصر حاضر میں قاعدہ ذرائع

یہ دور سائنس اور ٹیکنالوجی کا دور ہے۔ روزانہ نئے مسائل ابھر کر سامنے آ رہے ہیں اور ان مسائل کے ساتھ ساتھ جدید ثقافتی مسائل نئے رخ سے جلوہ گر ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان مسائل کو کیسے رد اور کیسے قبول کیا جا سکتا ہے؟

مولانا محمد متین ہاشمیؒ فرماتے ہیں:

> ''ان مسائل کے سلسلہ میں شرعی حکم کا استنباط قاعدہ ذرائع ہی کی رو سے ہوگا۔ یعنی شریعت اسلامیہ کے معلوم اور متعین مقاصد سے اگر عصر حاضر کے تمدنی مظاہر میں سے کوئی مظہر متصادم ہو یا کسی مقصد کو حاصل کرنے کی غرض سے جو ذرائع اختیار کیا جا رہے ہوں وہ ہمیں مقاصد شریعت سے دور لے جانے والے ہوں تو انہیں رد کر دیا جائے گا۔ اگر جدید ذرائع مقاصد شریعت کی تکمیل یا تحسین میں مدد و معاون ثابت ہو رہے ہوں تو انہیں بلا حیل و حجت قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس بات کا فیصلہ عام آدمیوں پر نہیں چھوڑا جا سکتا بلکہ یہ فریضہ راسخون فی العلم کے سپرد کرنا چاہیے جو مقاصد شریعت کو مکمل طور پر سمجھتے ہوں پھر ان کے لیے جو جدید ذرائع استعمال کیے جا رہے ہیں ان کے حُسن و قُبح کا انہیں پورا پورا ادراک حاصل ہو''[1]۔

[جسٹس ر۔ ڈاکٹر منیر احمد مغل]

۱۔ ''منہاج'' مصادر شریعت نمبر، مضمون بعنوان ذرائع ص ۵۲۔۵۳

مصادر و مراجع

۱۔ القرآن الکریم

۲۔ ابن قیم ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م۷۵۱ھ)، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، دار نشر الکتب الاسلامیة، لاہور

۳۔ ابن قیم، اعلام الموقعین، قاهرة ۱۹۳۶ء

۴۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید قزوینی (م۲۷۳ھ)، السنن، لاہور ۱۹۸۱ء

۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحیح البخاری، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء

۶۔ عبدالرزاق بن ہمام (م۲۱۱ھ)، المصنف، المکتب الاسلامی، بیروت

۷۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ادارة القرآن و العلوم الاسلامیة، کراچی

۸۔ قرافی احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ)، شرح تنقیح الفصول

۹۔ قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد (م۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن، دارالکتاب العربی، بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء

۱۰۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید

۱۱۔ نسائی، احمد بن شعیب (م۳۰۳ھ)، سنن نسائی شریف، اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور ۱۹۸۵ء

۱۲۔ ہیثمی (م۸۰۷ھ)، مجمع الزوائد، دارالکتب العربی، بیروت

۱۳۔ سہ ماہی منہاج، مصادر شریعت نمبر، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور ۱۹۸۶ء

انسانی تاریخ میں مسلمانوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اصولِ قانون (Jurisprudence) کو بطور ایک علیحدہ فن کے متعارف کرانے کے وہ موجد و معمار اول ہیں۔ مسلمانوں کی اصطلاح میں یہ فن اصولِ فقہ کہلاتا ہے۔ فقہائے اسلام نے اسے علوم اسلامیہ کا گل سرسبد، فکرِ اسلامی میں جدت و طباعی کا سب سے بڑا مظہر اور مسلمانوں میں فکری منہاج کا سب سے بڑا نمونہ قرار دیا ہے۔ علم اصولِ فقہ، وحی الٰہی اور عقلِ انسانی دونوں کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔ دیگر اقوام کے اصولِ قانون کے مقابلے میں اصولِ فقہ زیادہ عمیق، واضح و متعین ماخذ و مصادر کا حامل، دائمی اصول و احکام پر قائم، اعلیٰ و ارفع ہدف رکھنے والا، فکری تناقضات سے مبرا، نظریاتی پختگی کا مالک اور اپنی اندرونی ساخت کے اعتبار سے مربوط اور مکمل نظام ہے۔ زیرِ نظر کتاب ''علم اصولِ فقہ: ایک تعارف" اسلامی قانون میں دلچسپی رکھنے والے اصحاب کے لیے ترتیب دی گئی ہے۔ اس میں اصولِ فقہ کی تاریخ، مصادرِ فقہ، قواعد کلیہ اور فقہِ اسلامی کے اصولِ تعبیر و تشریح جیسے موضوعات کا تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے۔ کتاب میں تمام اہم فقہی مذاہب: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری اور ظاہری کے اصولِ اجتہاد و استنباط کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب اصولِ فقہ اسلامی کا ایک بھرپور اور جامع تعارف پیش کرتی ہے۔ تین جلدوں پر محیط یہ کتاب دراصل اکیڈمی کے اصولِ فقہ اختصاصی کورس کی درسی اکائیوں کا مجموعہ ہے جسے اکیڈمی کے سابق ریسرچ ایسوسی ایٹ ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں نے مرتب کیا ہے۔

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اپنے قیام ۱۹۸۱ء سے ہی اسلامی قانون سے آگاہی اور اس کی ترویج و اشاعت میں اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ اکیڈمی کے تربیتی پروگراموں میں تحصیل اور ضلع کی سطح کے جج صاحبان اور ملک بھر کے سول و فوجی اداروں کے شعبہ ہائے قانون کے افسران، نیز عملی میدان میں مصروف کار وکلاء اور ملک بھر سے آنے والے مفتیانِ کرام کو اسلامی قانون کے تعارفی کورس کرائے جاتے ہیں۔ مفتی صاحبان کے کورسز میں اسلامی قانون کے ساتھ ساتھ رائج الوقت جدید قانون کا تعارف بھی شامل ہوتا ہے۔ جدید معیشت و تجارت کے تعارفی پروگرام بھی اسی سلسلے کا حصہ ہیں۔ اکیڈمی کا دوسرا بڑا پروگرام خط و کتابت کورسز کے ذریعے جدید پڑھے لکھے طبقے میں فقہ اور اسلامی قانون کا شعور بیدار کرنا ہے۔ اکیڈمی کے اشاعتی پروگراموں میں فقہ و اصول فقہ کی امہات الکتب کے اردو تراجم، جدید قانونی موضوعات پر اسلامی نقطہ نظر کی تحقیقی عربی کتب کے تراجم، جدید قانونی مسائل پر بھی تحقیقی تصانیف، ایل ایل بی، ایل ایل ایم اور پی ایچ ڈی کی سطح کی نصابی کتب، مختلف قانونی موضوعات پر یک موضوعاتی کتابچے اور مراسلاتی کورس کے لیے یونٹس کی تیاری اور اشاعت شامل ہے۔

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، پاکستان